Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler

İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş



Derleme ve Tercüme: Hüsamettin Arslan

Paradigma

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat
I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi
Jacques Ellul, Sözün Düşüşü
Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi
David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş
Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma
Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü
Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri
S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme
Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik
Edibe Sözen, Söylem
Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü
J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri
Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?
John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler
N. Warburton, Felsefeye Giriş
Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Sözlüğü
Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme
Bryan Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi
Alasdair MacIntyre, Ethik'in Kısa Tarihi
Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm
O. Pöggeler, B. Alleman, Heidegger Üzerine İki Yazı
J. -G. Rossi, Analitik Felsefe
Ahmet Cevizci(der), Metafiziğe Giriş
Christopher Falzon, Foucault ve Sosyal Diyalog
Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş
Stephen Toulmin, Kozmopolis
Hüsamettin Arslan(der), Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler

Hüsamettin Arslan
(derleme ve tercüme)

Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler
İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş

Retorik, Hermeneutik ve İnsan Bilimleri
Hüsamettin Arslan

29.. Paradigma Kitabı
Bilim İncelemeleri Dizisi, 1

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Şubat 2002

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

Hüsamettin Arslan
(derleme ve tercüme)

Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler
İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş

Paradigma
İstanbul, Şubat 2002

İçindekiler

Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu*

Hans-Georg Gadamer

Giriş

Felsefi hermeneutik, dünyayla ilgili bütün kavrayışımız ve dolayısıyla bu kavrayışın içinde kendisini ifşa ettiği farklı bütün formlar için temel önemini ortaya koyarak, tam kapsamıyla hermeneutik boyutu açığa çıkarmayı görevi olarak kabul eder: insanlararası iletişimden toplumun manipülasyonuna; toplumdaki bireyin kişisel tecrübesinden bireyin toplumla karşı karşıya gelme tarzına; dini, sanatı ve felsefeyi inşa ettiği şekliyle gelenekten özgürleştirici refleksiyonla geleneği menteşelerinden çıkaran devrimci bilince.

Ancak bu geniş kapsamına ve önemine rağmen, bireysel keşifler zarureten çok sınırlı tecrübeden ve tecrübe alanından yola çıkarlar. Sözün gelişi benim kendi çabam Alman romantizminin mirasından Dilthey'ın felsefi gelişiminin doğuşuna kadar geri gider; ben bu çabayla aynı zamanda temam olan **Geisteswissenschaften** ("hümanistik bilimler ve sosyal bilimler") ile ilgili bir teori de oluşturdum. Fakat, ben onu, lingüistik, ontolojik ve estetik bakımdan yeni ve çok daha geniş bir zemine yerleştirdim; çünkü sanat tecrübesinin, hümanistik disiplinlerdeki hakim tarihsel yabancılaşma varsayımına, gözden kaçırılan ve muzaffer çağdaşlık iddiasıyla – onun tam da özünde yatan bir iddia – karşılık verebileceğine inanıyorum. Bu, dünya ile ilgili bütün bir insanî tecrübenin temel dilselliğinden – kendi icra tarzı olarak sürekli kendi kendisini yenileyen bir çağdaşlığa sahiptir – dolayı za-

* Bu yazı şu metinden alınmıştır. Hans Georg Gadamer, **Philosophical Hermeneutics**, Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, Berkeley 1977, ss. 18-43. (H. Arslan)

ten apaçık olmalıdır. Ben tam da bu dilselliğin ve bu çağdaşlığın sorgulama yoluyla ve ondan önce tahminle bütün bilgiyi aşan bir hakikate işaret ettiğini öne sürüyorum.

İşte bu yüzden, benim insanın dünya ile ilişkisinin evrensel dilselliği ile ilgili analizimde, araştırmanın harekete geçtiği tecrübe alanlarının sınırlamalarının, istemeyerek de olsa sonucu önceden belirlenmesi kaçınılamaz birşeydi. Gerçekten de o, hermeneutik problemin tarihsel gelişiminde vuku bulan şeye paralellik gösteriyordu. O, tercüme talebinde bulunan yazılı gelenekle karşılaşmada varlık kazandı; çünkü gelenek, zamansal uzaklık, yazının sabitliği, sürekliliğin narin ataleti gibi faktörler sonucu şimdiden uzaklaşmıştı. İşte bu nedenledir ki, çok-katlı tercüme problemi, benim için, dünya içindeki bütün bir insanî davranışın dilselliğinin modeli haline geldi. Tercümenin yapısı, bize yabancı olan genel şeyi oluşturma problemine işaret ediyordu. Bununla birlikte, hermeneutiğin evrenselliği üzerine daha fazla refleksiyon tercüme modelinin, sonunda, tercüme modeli olarak, dilin insanın varlığında ifade ettiği şeyin çok boyutluluğunu bütünüyle açıklayamadığını ortaya çıkardı. [1] İnsan tercümede, bütün anlama ve anlaşılabilirliği yapıya kavuşturan gerilim ve rahatlamayı bulabilir elbette, fakat bu, nihaî olarak hermeneutik problemin evrenselliğinden doğar. Bu fenomenin insanî varoluşta ikincil bir konumda olmadığını, hermeneutiğe **Geisteswissenschaften** arenasında yeralan bütünüyle ikincil bir disiplin olarak bakılamayacağını anlamak önemlidir.

Evrensel insanın dilselliği problemi aynı zamanda doğrudan doğruya hermeneutik problemle ilgili olduğu anlaşılan boyutlar dışında boyutları da açığa çıkarır; çünkü hermeneutik, dünyayla ilgili insanî tecrübenin dilselliğini belirleyen ve kayıt altına alan bütün kontekstlere sızar. Bunlardan bazılarına **Hakikat ve Yöntem** adlı kitabımda temas ettim; sözün gelişi, **Wirkungsgeschichtliches Bewusststein** ("etkili/fiilî tarih bilinci," veya "içinde tarihin daima işbaşında olduğu bilinç"), tarihinin bazı safhalarında dil fikrine bilinçli bir ışık tutma çabası dahilinde sunuldu. Ve gayet tabii dilsellik **Hakikat ve Yöntem**'de sözü edilmeyen birçok farklı boyuta da uzanır. [2]

---

[1] Bu yüzden O. Marquard (Heidelberger Philosophiekongress, 1966)'ın "**Das Sein zum Texte**" diye adlandırdığı şey, hiçbir şekilde hermeneutik eğilimi tüketemez – Metin kavramı dar anlamıyla değil, nihai noktada fizikten sosyolojiye ve antropolojiye kadar bütün bilgiyi içeren "Tanrı'nın kendi elleriyle yazdığı metin," başka bir söyleyişle **liber naturae** olarak düşünülmedikçe. Bu durumda bile tercüme modelinin, hermeneutik eğilimin kompleksliliği karşısında tam yeterli olmadığı ortaya çıkar.

[2] Johannes Lohmann'ın **Philosophie und Sprachwissenschaft** adlı çalışmasına ve onun **Gnomon 37** (1965), 709-18'de yaptığı kitabımla ilgili eleştiriye bakınız. Lohmann'ın tutumu, kısaca **Sprache** kavramının izi (imprint) (Kıta Avrupası düşüncesinde dil) olarak özetlediğim şeyin önemli ölçüde genişletilmiş bir uygulaması olarak görülebilir. O,

Retorikte dilsellik, hakiki bir evrensel form, temelde hermeneutiğe öncelikli ve daima lingüistik yorumun "negatifine" karşı "pozitifi" gibi birşeyi temsil eden bir form olarak kabul edilir. Ve bu bağlantıda retorikle hermeneutik arasındaki ilişki, önemli bir ilgi sorunudur.[3] İnsan sosyal bilimlerde, insanî varoluşun sosyalitesiyle derinden içiçe geçmiş bir dilsellik bulur ve bu nedenledir ki sosyal bilimlerin teorisyenleri günümüzde hermeneutik yaklaşıma ilgi duyuyorlar. Öncelikle Jürgen Habermas son zamanlarda, **Philosophische Rundschau**'ya yaptığı önemli katkıda[4] sosyal bilimlerin epistemolojik ilgilerinden yola çıkan bir değerlendirme yaparak felsefi hermeneutik'le sosyal bilimlerin mantığı arasında bir ilişki kurdu. Bu ilişki aynı zamanda, bilimlerin ve sosyal bilimlerin özellikleriyle mukayese edildiğinde hermeneutik refleksiyonun doğru ilgileri ve amaçları konusunda önemli sorunlar doğurmaktadır.

Eğer buyurulmayacaksa, üçü de birbiri içine geçen evrensellikleriyle ilgili olarak retorik, hermeneutik ve sosyolojinin birbirine bağımlılığı sorunu ile meşgul olunması ve bu unsurların sahip olduğu farklı meşruiyet türlerinin açıklığa kavuşturulması tavsiye edilebilir. Bu çaba, tam anlamıyla bir bilim olma iddiasının, praksisle apaçık bir ilişkiden dolayı her üç durumda da belirsiz olmaktan çok icra edilmesi bakımından önemlidir. Gayet tabii bu ilişki çok daha açık ve kesin bir şekilde retorik ve hermeneutik için de geçerlidir; ancak şimdi göreceğimiz gibi bu sosyoloji için de geçerlidir.

Çünkü, retoriğin sadece bir konuşma ve ikna formları teorisi olmadığı açıktır; o daha çok, yollar ve araçlar hakkında herhangi bir teorik refleksiyonda bulunulmaksızın doğuştan gelen bir pratik ustalık yeteneğinden doğabilir. Aynı şekilde, yolları ve araçları her ne olursa olsun anlama sanatı,

---

"kavramın (**Begriff**) kendisiyle mevcut nesnelerin anbean tasarlanmış bir forma yerleştirildiği entellektüel araç olarak doğuşunu" ortaya çıkarır (s.74). O, eski İndo-Almanca'nın kök-çekimli (stem-inflecting) fiillerinde, bu düşüncenin gramatik ifadesini bulur; özellikle de kopula (bağlantı, çev.) içinde. O bundan hareketle, Kıta Avrupasına has bir eser (creation) olan teori imkânını çıkarabileceğimizi söyler. Bunun anlamı tarihsel olmaktan daha fazla birşeydir; o, geleceğe doğru da genişler. Lohmann, Kıta Avrupası düşünce tarihini dil formlarının gelişimini göstererek yorumlamak için kök-çekimli dil tipinden kelime-çekimli dil tipine geçişi kabul etmekle kalmaz sadece, kelime-çekimli tiplere doğru gerçekleşen bu yeni gelişimin modern anlamda bilimi – dünyamızı bizim için kullanılabilir hale getiren birşey olarak bilimi – mümkün kıldığını da gösterir.

[3] Bunun bazı boyutlarını **Hakikat ve Yöntem**'de (bundan böyle **WM** ile atıfta bulunacagım) (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck_ 1960, ss. 16vd.) ele aldım, fakat onlar hatırı sayılır biçimde genişletilebilir, sözün gelişi, Klaus Duckhorn tarafından Göttingen'e yapılan genişletici ekler ve düzeltmeler için bakınız "Gelehrten-Anzeiger" 208 Heft 314 (1966), 169-206.

[4] **Philosophische Rundschau**, 14 Beiheft 5 (1967): ss. 149-180. Bundan böyle **PhR** diye atıfta bulunacağım. Keza Habermas'ın **Knowledge and Human Interests** (Boston, Beacon Press, 1972) adlı çalışmasına da bakınız.

onu kılavuzluk ederek yönlendiren kuralların açık bilincine bağlı değildir. Retoriğin yaptığı gibi o da, herkesin bir ölçüde sahip bulunduğu doğal bir güce dayanır. O, yetenekli birinin bütün diğer kişilere, kullanarak baskın çıktığı hünerdir ve teori en iyi durumda bize yalnızca nedeni söyleyebilir. Bu yüzden hem retorik'te hem hermeneutik'te teori, türetildiği şeyden, yani praksisten sonra gelir.

Tarihsel bakımdan retoriğin erken dönem Grek felsefesine ait olduğu, Hermeneutiğin gelenekle sağlam bağların modern çözülüşünün sonuçlarından biri olarak romantik dönemde çiçeklenmeye başladığı kaydedilmeye değer bir husustur. Gayet tabii hermeneutik de erken dönemlerde doğar ve şekillenir, ancak bu dönemlerde bile yitip giden bir şeyleri kavrama ve bilincin aydınlığına çıkarma çabasını temsil eder. Dolayısıyla o, Yahudi dini, İskenderiye filolojisi, Yahudi incilini miras alan bir din olarak Hıristiyanlık, eski Hıristiyan dogmatikleri geleneğini reddeden bir teoloji olarak Lutherci teoloji gibi kültürel evrimin daha sonraki aşamalarında gerçekleşir. Tarihi-içeren ve tarihi-muhafaza eden unsurlar, refleksiyona temelde otoriteden ve gelenekten bir kurtuluş/özgürleşme aracı olarak sosyolojik ilgiyle keskin bir karşıtlık içinde hermeneutiğin derinliklerine kök salar. Hermeneutikte olduğu gibi retorikte de refleksiyon, kendi içinde zaten bir doğal ve sofistike praksis olan bir praksis hakkında tefekkürdür (mediation). Bu iki alanın kapsamını ve fonksiyonlarını belirleyerek karşılaştırmak için hem hermeneutiğin hem de retoriğin erken dönem tarihleriyle ilgili bazı şeyleri hatırlatmam gerekiyor.

Retorik ve Hermeneutik

Retoriğin ilk tarihi Aristoteles tarafından yazılmıştır ve bugün biz yalnızca onun parçalarına sahibiz. Bununla birlikte, temelde Aristoteles'in retorik teorisinin, ilkin Platon tarafından tasarlanmış bulunan bir programı icra etmek amacıyla geliştirildiği açıktır. Çağdaşı retorik hocaları tarafından öne sürülen bütün sığ iddiaların gerisine uzanan Platon, retorik için, yalnızca filozofun, yani diyalektikçinin icra edebileceği şu hakiki temeli keşfetti: retoriğin görevi, konuşma melekesini/yeteneğini, öne sürülen argümanların her durumda yöneltildikleri ruhların özel alış kapasitelerine uygun türde bir etkili ikna tarzı bakımından geliştirmek. Retoriğin göreviyle ilgili bu ifade, kesinlikle teorik bakımdan aydınlatıcıdır, fakat bu ifade zımnen şu iki Platoncu varsayımı içerir: birincisi, yalnızca bir hakikat (idealar) kavrayışına sahip kişinin bir retorik argümanın muhtemel **sahtelikleri (pseudos)** kesin şekilde belirleyebileceği; ikincisi, kişinin ikna

etmeyi arzuladığı kişilerin ruhları hakkında derin bilgiye sahip olması gerektiğidir. Aristotelesçi retorik belirgin bir biçimde bu sonuncu temanın bir genişlemesidir. Bu tema içinde, **Phaedrus**'ta Platon'un konuşmayla ruhun karşılıklı intibakına ilişkin teorinin yerine getirmesini istediği şeyi, şimdi konuşma sanatının antropolojik temeli formunda da yerine getirmesi istenir.

Retorik teori, başdöndürücü ve ürkütücü yeni konuşma sanatının ve eğitimin bizatihi kendisiyle ilgili bir fikrin, Sofistler'e ait bir konuşma sanatının ve eğitim fikrinin Grek kültürüne girişini temsil eden bir ihtilafın üzerinde uzun süre düşünülmüş sonucuydu. O sırada, esrarengiz herşeyi kafasının üzerine çevirme hüneri olan Sicilya belagat sanatı, ahlâk ve davranış konusunda tutucu, ancak kolayca etki altında kalan Atinalı gençler arasında moda oldu. O sırada bu yeni gücü (Georgias'ın hitabet (oratory) diye adlandırdığı şekliyle bu büyük yöneticiyi/yönlendiriciyi) uygun sınırlamalarıyla öğretmek – bu yeni gücü disipline etmek – zorunlu hale geldi. Protagoras'tan İsokrates'e retoriğin ustaları, yalnızca konuşmayı öğretme değil, aynı zamanda politik başarı vaadine yolaçan bir vatandaş bilincinin oluşturulması iddiasında da bulundular. Ancak, bir yeni ve sarsıcı konuşma sanatının (Aristophanes bizim için onu gereğinden fazla kaba biçimde resmetmiştir) kendi sınırlarını ve meşru yerini bulabileceği temelleri ilk yaratan kişi Platon'du.

Anlamanın tarihi, pek eski ve huşu uyandıran bir tarih değildir. Eğer insan, hakiki anlama sanatının kendisini açığa çıkardığı her yerde hermeneutiğin de varolduğunu kabul ederse, işe İlyada'nın Nestor'undan değilse bile, en azından Odysseus'tan başlamalıdır. Sofistlerin temsil ettiği yeni felsefi akımın, ünlü şairlerin deyişlerinin yorumuyla ilgili olduğu ve onları çok ustaca pedagojik örnekler olarak resmettiği gösterilebilir. Bu kesinlikle bir hermeneutik formuydu. Biri bunun karşısına Sokratik hermeneutiği yerleştirebilir.[5] Yine de o belirgin bir anlama teorisi olmaktan uzaktır. Onun daha çok, hermeneutik **uzakta** birşeyin yakına getirilmesi, belirli bir yabancılığın aşılması, bir zamanlar ile şimdi arasına bir köprü inşa edilmesi probleminin doğuşunun genel bir niteliği olduğu anlaşılıyor. Bu yüzden dünya karşısındaki bir genel tavır olarak hermeneutik, bizi antikiteden ayıran zamansal mesafenin ve farklı kültürel geleneklerin yaşantı-dünyalarının göreceliğinin bilincine ulaşan modern zamanlarda varlık kazandı. Bu bilince has birşey, Reformasyonun kutsal kitap tefsirinin teolojik tezinde (**sola scriptura** prensibinde) vardır, fakat onun hakiki tomurcuklanışı ancak (her ne kadar Jesuit kronolojik bilgisinin yeni öngörülerinin etkisi altında

---

[5] Hermann Gundert bunu **Hermenia** (1952, a Festschrift for Otto Regenbogen)'ya katkısıyla yapmıştır.

kalmış ise de) Aydınlanma içinde bir "tarihsel bilinç" doğduğunda gerçekleşebildi ve geçmişten gelen mirasımızla bir ilişki (ancak kopmuş bir ilişki) kuracak romantik dönemde olgunlaştı.

Hermeneutiğin tarihsel gelişiminden dolayı hermeneutik teori kendisini, (her ne kadar Schleiermacher'ın hermeneutiği fiilî teorik çerçevesi, konuşmanın sözel mübadelesinde gerçekleşen birşey olarak anlamayı içeriyor ise de) hayatın yazıyla sabitleştirilmiş bulunan ifadelerini yorumlama görevine çevirdi. Oysa retorik kendisini, **konuşmanın** bütün bir dolaysızlığı dahilindeki etkisiyle ilgilenmekle sınırladı. O gayet tabii aynı zamanda etkili **yazma** alanına da girdi ve böylece stiller ve stiller hakkında bir öğreti külliyatı geliştirdi. Bununla birlikte, o kendi asıl varoluşunu okuma/yorumlama (reading) ediminde değil, konuşma ediminde gerçekleştirdi. Sözlü olarak okunan konuşma fenomeni, arada, melez bir konumu işgal eder: o zaten konuşma sanatını yazma ortamında içkin ifade tekniklerine dayandırma eğilimi sergiler. Ve bu yolla kendisini özgün konuşma durumundan soyutlamaya başlar. Bu yüzden o, lingüistik nesnelerin sözlü alandan yazıya ve tekrar geriye dönüşümlerinin tam anlamıyla kayıpsız ve hasarsız gerçekleştirildiği sanat olan şiire dönüşmeye başlar.

Bununla birlikte, retorik olarak retoriğin etkisi anlık/doğrudan oluşuna bağlıdır. Bu durumda, açıkça orator'un amacının temeli olan duygular uyandırma,[6] yazılı ifadede de – hermeneutik araştırmanın geleneksel nesnesidir– hatırı sayılır derecede az etkilidir. Ve işte sorun teşkil eden farklılık tam da budur: orator dinleyicilerini kendisiyle birlikte coşturur; argümanlarının ikna edici gücü dinleyiciyi etkisi altına alır. Konuşmanın ikna edici büyüsü altında dinleyici, o sırada, eleştirel değerlendirmeye giremez ve girmemelidir de. Oysa, yazılı olan şeyin okunarak yorumlanması yazarından – onun ruhundan, niyetlerinden ve dile getirilmemiş eğilimlerinden – o kadar uzak ve kopuktur ki, metnin anlamının kavranması bağımsız üretici edim karakterinde birşeye, sırf dinleme sürecinden çok oratorun sanatını andıran birşeye dönüşür. Bu yüzden, yorum sanatının (hermeneutik) teorik araçlarının büyük ölçüde retorikten ödünç alınmış bulunmasının nedenini anlamak kolaydır.[7]

Yorumun teorik araştırmasının retoriğe dönmesi gerektiği yer gerçekten neresidir? Çok eski bir gelenekten gelen retorik, muhtemel olanın, **eikos**-'un (beklenenin, hakikat gibi görünenin) hakikat olduğunu savunan hakikat iddiasının, bilimin test edilebilen ve ısbatlanabilen şeyi biricik hakikat ola-

---

[6] Klaus Dockhorn "**Gelehrten-Anzeigen**"de derin araştırmacılığıyla, "duyguları harakete geçirmenin Cicero ve Quintilian'dan onsekizinci yüzyıl İngilteresinin siyasi retoriğine kadar ikna etmenin en önemli aracı olduğunu" göstermiştir.

[7] Kitabımda bu konuyu tartıştım ve Dockhorn "**Gelehrten-Anziegen**"de araştırmayı çok daha geniş bir zemine taşıdı.

rak kabul etme iddiası karşısında gündelik/sıradan akıl için ikna edici olanın biricik taraftarı olmuştur. Isbatlamaya muktedir olmaksızın inandırma ve ikna etme – bunlar açıktır ki, konuşma ve ikna sanatının ölçüsü ve amacı oldukları kadar anlama ve yorumun da amacı ve ölçüsüdürler. Ve bütün bu geniş inandırıcı "iknalar" alanı ve genel olarak geçerli düşünceler bilimin ilerleyişince giderek daraltılmamış, ancak büyük ölçüde onun etkisi altında kalmıştır; aksine bu alan onu kendisi için talep ederek ve onu kendi faaliyet alanına çekerek bilimsel çabanın her yeni ürününü içerecek şekilde genişlemektedir.

Gerçekten de retoriğin aynı zamanda her yerde hazır-nazır oluşu, sınırsız birşeydir. Yalnızca onunla bilim hayatın sosyal faktörlerinden biridir; çünkü, bilimin, dar uzmanlar çevresinin ötesine yönelen bütün temsilleri etkilerini (belki de, etkileri çok küçük uzmanlar grubuyla sınırlı kalmadığı sürece, denilmelidir) içerdikleri retorik unsura borçludurlar. Yöntem ve kesinliğin büyük ve ateşli savunucusu Descartes bile, yazılarının tamamında, retoriğin araçlarını görkemli bir tarzda kullanan bir yazardı.[8] Bu durumda, retoriğin sosyal hayat içindeki temel fonksiyonu konusunda kuşku duyulamaz. Fakat insan, retoriğin aynı zamanda her yerde hazır ve nazır oluşu nedeniyle, herhangi bir şekilde pratik yararı olabilecek bütün bilimin ona bağlı bulunduğunu hatırlatarak, retoriğin temel tezlerinin modern bilim karşısında müdafası yönünde ilerleyebilir.

Hermeneutiğin fonksiyonu hiç de bundan daha az evrensel değildir. Bize tarihsel olarak intikal etmiş bulunan metinlerin doğrudan doğruya anlaşılabilirlikten yoksunluğu ya da onların yanlış anlaşılmış olmaya yatkınlığı gerçekte, bütün insanî dünyaya **atopon** (yabancı) – tecrübeye dayanan geleneksel beklentiler düzenimize "uymayan" birşey olarak – yönelimlerde karşılaşılması kaçınılmaz olan şeyin özel bir durumudur yalnızca. Hermeneutik sadece dikkatimizi bu fenomene çeker. Tıpkı anlamada ilerledikçe **mirabilia**'nın yabancılığını yitirmesi gibi, geleneğin her başarılı kendine maledilişi de bize ait ve bizim kendisine ait olduğumuz yeni ve farklı bir aşinalıkta eriyerek kaybolur. Onların herikisi de geçmişle şimdiyi içine alan, lingüistik ifadesini insanın insanla konuşmasında bulan bir benimsenmiş ve paylaşılmış dünyada biraraya gelirler.

Bu yüzden anlama fenomeni, insanî dilselliğin evrenselliğini, **herşeyi** – yalnızca bize dille intikal eden "kültürü" değil, (dünya içinde ve dışındaki herşey) içinde hareket ettiğimiz "anlamlar" ve anlaşılabilirlik alanında içerildiği için mutlak anlamda herşeyi – içine alan sonsuz/sınırsız ortam olarak gösterir. Platon, nesneleri konuşmanın aynasında gören herkesin tam

---

[8] Henri Gouhier **La Resistance au vrai**, ed. E. Castelli (Rome:1955) adlı çalışmasında bunu özel olarak göstermiştir.

ve eksiksiz hakikatleriyle onların bilincine ulaşacağını öne sürdüğünde haklıydı. Ayrıca o, bütün bir bilme ve kavrayışın yalnızca yeniden-bilme-kavrama olarak bilme ve kavrama olduğunu öğrettiğinde de bütünüyle haklıydı; çünkü "ilk bilme-kavrama" bir ilk söze/kavrama ulaşmak kadar imkânsızdır. Aslında, çok yakın geçmişteki bilme-kavrama, yani sonuçları ortada gibi görünen, ancak henüz önceden görülebilir olmayan bir bilme-kavrama yalnızca, sonuçları tomurcuklandığı ve öznelerarası anlama ortamına girdiğinde bizim için olduğu şey haline gelir.

Ve işte bu yüzden biz, insanî dilselliğin retorik ve hermeneutik boyutlarının bütünüyle birbirleriyle içiçe geçtiklerini görürüz. Eğer anlama ve kabul sözkonusu değilse, anlama ve kabul temel teşkil eden unsurlar değilse, konuşucu da konuşma sanatı da olamaz; eğer rahatsızlık veren ve konuşmanın katılımcılarının birlikte aramaları ve tekrar tekrar bulmaları gereken karşılıklı anlama yoksa, hiçbir hermeneutik görev de yok demektir. Bu durum, karşılıklı anlamayı gerçekleştirme başarısızlığımızın belirtisi ve mükemmel ve mükemmelen manipüle edilmiş enformasyonun organizasyonuna göre düşündüğümüz modern dönemimizde giderek artan insanî hayatın kendi kendisine yabancılaşmasının delilidir – modern retoriğin üstlenmesi gerektiği anlaşılan bir mesele. Bu durumda, retorik ve hermeneutiğin karşılıklı birbirlerine nüfuz etmeleri anlamını yitirir ve hermeneutik kendi başına kalır.

Hermeneutik ve Sosyal Bilimler

Hermeneutik, sosyal bilimlerin mantığına göre, özellikle de sosyolojik metodolojide mevcut amaçlı yabancılaşma ve mesafe koyma açısından, hermeneutik yaklaşımın evrenselliğine uygun şekilde dikkate alınmalıdır. Jürgen Habermas makalesinde, sosyolojik mantığın pozitivistik kemikleşmesinin ve sosyolojik teorinin kendi tarihsel lingüistik temelleri üzerine kafa yorma başarısızlığının aşılmasına katkıda bulunabilecekleri umuduyla herikisi de **Hakikat ve Yöntem**'de yeraldıkları için, benim **wirkungsgeschichtliches Bewusstein** ve tercüme modeliyle ilgili analizimle birlikte bu konuyu ele aldı. Şimdi, Habermas'ın hermeneutiği kullanımı, onun sosyal bilimlerin metodolojisine hizmet edeceği önkabülü üzerinde duruyor. Fakat bu önkabul, sosyolojik yöntemin gelenekten özgürleştirme olarak amacı onu, daha baştan hermeneutiğin geleneksel amacının ve hermeneutik problematiğin köprü kurma ve geçmişteki en iyinin yeniden ele geçirilmesiyle birlikte başlama noktasının çok uzağına yerleştirdiği için kendi başına büyük önemi haiz bir ön karardır.

Kabul edildiği üzere, bizatihi sosyal bilimin özünü oluşturan metodolojik yabancılaşma, gerçekten de aynı zamanda **Geisteswissenschaften**'da da bulunabilir ve **Hakikat ve Yöntem** başlığı hiçbir şekilde ima ettiği antitezin karşılıklı dışarıda bırakma olması gerektiğini amaçlamıyordu.[9] Fakat **Geisteswissenschaften (insan bilimleri)** tam da yöntem ve bilimle hiçbir ilişkisi bulunmayan, fakat bilimin ötesine uzanan -- tarihsel geleneğinin damgasını taşıyan sanat ve kültür tecrübesi gibi -- tecrübelerle ilişkili oldukları için **Hakikat ve Yöntem**'deki analizimin başlangıç noktasıydı. Bütün bu durumlarda işbaşında olduğu şekliyle hermeneutik tecrübe kendi başına metodolojik yabancılaşma nesnesi değildir, aksine o, yabancılaşmaya karşı yöneltilir. Hermeneutik tecrübe, sorunların kendisinden doğarak bilime yöneldiği matriks olduğu için bütün metodolojik yabancılaşmalardan önce gelir. Oysa modern sosyal bilimciler, hermeneutik refleksiyonu kaçınılmaz birşey olarak görebildikleri halde, anlamayı bilimöncesi/önbilimsel uygulamanın dışında bir noktaya, "kontrollü yabancılaşma" – yani "zihnin metodik gelişimi yoluyla" yabancılaşma – yoluyla kendisi hakkında düşünen bir faaliyetler seviyesine çıkarma iddiasında (Habermas'ın formüle ettiği üzere) bulunuyorlar.[10]
İlk aşamalardan itibaren, aynı zamanda bazan bireysel zihnin de erişebileceği, fakat güvenilemez ve kontrol edilemez yollarla erişebileceği öğretilebilir ve kontrol edilebilir çalışma tarzlarına ulaşmak bilimin izlediği yol olmuştur. Fakat bu yol mutlaklaştırılarak idol haline getirilmeli midir? Sosyal bilimcilerin bu yolla insanî kişisel yargıya ve pratiğe kesinlikle ulaşacaklarına inanmaları doğru mudur? "Kontrollü yabancılaşma" yoluyla bir insan ne türde bir anlamayı gerçekleştirebilir? Bunun bir yabancılaşmış anlama olması muhtemel değil midir? Birçok sosyal bilimcinin gerçekte sosyal hayatı anlamakla ilgilenmekten çok dilselliklerinde içkin/mündemiç tortulaşmış bedahetlerin kullanımıyla (tanımladıkları şekliyle toplumun "gerçek" yapılarını "bilimsel olarak" kavrayabileceklerdir) ilgilendikleri açık değil midir? Bununla birlikte, hermeneutik refleksiyon kendisinin bilimlerde içkin bu fonksiyonla sınırlandırılmasına izin vermez. Ve özellikle de hermeneutik refleksiyonun sosyal bilimlerin pratiğini yaptıkları anlamanın metodolojik yabancılaşmasına yeni baştan uygulanması engellenemez; kendisini pozitivistik yergiye maruz bıraktığında bile.

Fakat biz ilkin hermeneutik problematiğin sosyal bilimsel teori içinde nasıl uygulandığını ve bu konumdan ona nasıl bakıldığını görelim. Habermas tarihsellikle ilgili analizinde, hermeneutiğin sosyal teori için öncelikli yararlarından birini keşfeder. Dile getirildiği şekliyle bu, **Wirkungs-**

---

[9] Bu konuda ikinci baskıya (1965) yazdığım önsöze bakınız.
[10] Bakınız **Ph R**, XIV, Beiheft 5, 172-74

geschichte (etkili tarih) fikrinin sosyoloji tarafından ele alınan nesneler alanına girişin araçlarıyla teçhiz ettiği hermeneutiğin tezidir. **Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein** ("etkili/fiilî tarih bilinci") kendi önyargılarının bilincine varmaya ve kendi önanlamasını kontrol etmeye çalışır; ve dolayısıyla yalnızca pozitif bilim teorisini değil, aynı zamanda sosyoloji için ya fenomenolojik ya da dil-analitik herhangi bir temel kurma projesini de yanlışlayan naif objektivizmi de ortadan kaldırır.

Ancak hermeneutik refleksiyonun gerçekten ne yaptığına ilişkin sorunlar doğar. Habermas bu soruya evrensel tarihe, kendisini kaçınılmaz biçimde sosyal eylemlerdeki çok yönlü amaçların ve amaç anlayışlarının dışında bırakan bir amaca/hedefe atıfta bulunarak cevap verir. O, eğer hermeneutik refleksiyon genel düşüncelerle kolayca tatmin edilecekse, hiç kimsenin kendi konumunun sınırlanmışlığının ötesine geçmeye muktedir olamayacağını ve bu nedenle hermeneutik refleksiyonun etkisiz kalacağını öne sürer. Bir maddi tarih felsefesi iddiasına bu tür bir düşünceyle karşı çıkılabilir, fakat tarihsel bilinç yine de sürekli olarak bir tahminî evrensel tarih tasarımında bulunacaktır. Herşeyden önce Habermas, bir tasarlanmış geleceğin başlangıç niteliğinde ve temelde geçici bir gelecekten başka birşey olamayacağını sadece bilmenin yararının ne olduğunu sorar. Bu durumda, onun etkili ve işbaşında olduğu yerde hermeneutik refleksiyonun yaptığı şey nedir? "Tarihsel olarak işler durumdaki" refleksiyonun bilincine vardığı gelenekle ilişki içinde durduğu yer neresidir?

Benim tezim – ve ben bu tezin tarihin sınırlanmışlığımız ve sonluluğumuzdaki işlerliğini kabul etmenin zorunlu sonucu olduğunu düşünüyorum – hermeneutiğin bize öğretiği şeyi, süregelen, doğal "gelenek" ile bu geleneğin refleksif kendine maledilişi arasındaki bir karşıtlığı ve ayrılmayı savunan bir dogmatizm aracılığı ile görmektir. Çünkü bu iddianın arkasında, hermeneutik refleksiyon kavramının bizatihi kendisini tahrif eden bir dogmatik objektivizm türü vardır. Bu objektivizmde anlayan kişi – tarih gibi anlama bilimleri denilen bilimlerde bile – hermeneutik durumla ve tarihin kendi bilincindeki daimi işlerliğiyle ilişkisi içinde değil, kendi kavrayışının olaya girmediği ima edilecek şekilde görülür.

Fakat mesele bu kadar basit değildir. Gerçekte tarihçi, tarihi bir "eleştirel disiplin" olarak gören tarihçi bile, ulusal devletin büyüme ve gelişmesine katkıda bulunurken **fiilen angaje olduğu** süregelen gelenekten (sözün gelişi, kendi ulusunun geleneğinden) pek de kopmuş değildir. O, 'o ulusun' tarihçilerinden biridir; o ulusa aittir. Ve ulus devleti dönemi için şu söylenmelidir: o kendi hermeneutik şartlarının kayıt altına alınmışlığı/sınırlanmışlığı üzerine düşündükçe, kendisinin de o ölçüde ulusal olduğunu anlar." Mesela, tarihçinin "hadım edilmiş erkek-benzeri objektivite-

sine" (eunuch-like objectivity) bütün metodolojik saflığı ile bakan J. F. Droysen'in bizzat kendisi, ondokuzuncu yüzyıl burjuva kültürü ulusal bilincinin gelişmesinde çok etkili olmuştur. Her ne olursa olsun o, bir otoriter devlete politiklikten uzak uyumu destekleme eğilimindeki Ranke'nin epik bilincinden çok daha etkili olmuştur. Anlamanın kendisinin bir oluş/vukubulma türü olduğunu söyleyebiliriz. Yalnızca hermeneutik'teki naif ve refleksif olmayan tarihselcilik, tarihsel-hermeneutik bilimleri "geleneğin"gücünü iptal edecek yeni birşey olarak görür. Tersine ben **Hakikat ve Yöntem**'de, bütün bir anlamda işbaşında bulunan dilsellik boyutu yoluyla, sosyal olarak intikal eden şeyin (geleneğin) kendisiyle varlığını sürdürdüğü daimi bir aracılık yapma (mediation) sürecinin açık bir ısbatını yaptım. Çünkü dil yalnızca elimizdeki bir nesne değildir, geleneğin haznesi ve içinde varlığımızı sürdürdüğümüz ve kendisiyle dünyamızı algıladığımız ortamdır/vasıtadır.

Bu formülasyona Habermas, bilimin kendi ortamının/aracının refleksiyonla değiştiği ve işte tam da bu tecrübenin, onsekizinci yüzyılın ruhundan Alman idealizminin bize intikal ettirdiği paha biçilemez miras olduğu itirazında bulunur. Habermas, Hegelci refleksiyon süreci benim analizimde bir mutlak bilinçte gerçekleşen birşey olarak sunulmamış olsa da, yine de benim "dilsellik idealizmimin" (o böyle adlandırıyor)[11] kendisini yalnızca hermeneutik kendine maletmede/içselleştirmede, gelişmede, ve "kültürel intikalde" tükettiğini ve dolayısıyla somut toplumsal ilişkiler bütünü karşısında acınacak bir güçsüzlük sergilediğini öne sürüyor. Bu kapsayıcı bütün, diyor Habermas, apaçık biçimde, yalnızca dil tarafından değil, aynı zamanda iş/emek ve eylem tarafından da hayat verilen bir bütündür; bu nedenle, hermeneutik refleksiyon bir ideoloji eleştirisine girmelidir.

Bu tür bir konumu benimseyerek Habermas, bilgi edinimine sosyolojik ilgi dahilindeki merkezî motifle dolaysız bağlantı kurar. Retorik (teori), hakikat ile hakikat gibi görünen şeyi birbirinden ayırarak bilincin konuşmanın gücü vasıtasıyla ulaşılan etki altına alınışına karşı ilerler. Çarpıtılmış öznelerarası anlamayla karşı karşıya kalan hermeneutik iletişimi yeni bir temele yerleştirmeye, özellikle de yabancılaşmış bilmenin yanlış objektivizminin yerine yeni hermeneutik temeller ikame etmeye çalışır. Tıpkı retorikte ve hermeneutikte olduğu gibi **sosyolojik refleksiyon**'da da bizi dış ve iç baskı ve zorlamalardan onların farkına varmamızı sağlayarak kurtarmayı üstlenen bir özgürleştirici ilgi işbaşındadadır. Bu baskılar ve zorlamalar kendilerini lingüistik olarak meşrulaştırma eğilimi taşıdıkları ölçüde Habermas ideoloji eleştirisini "dilin hilelerinin"[12] maskesini düşür-

---

[11] A. g. e., s. 179.
[12] A. g. e., s. 178.

menin aracı olarak görür. Ancak bu eleştiri, gayet tabiidir ki kendi içinde bir lingüistik refleksiyon edimidir.

Keza psikoanalitik terapi alanında da, demektedir Habermas, gerekçelendirilmiş refleksiyona ilişkin özgürleştirici güç talebi buluruz. Çünkü gerçeği gören özgürleştirici güç talebinde bulunanlar güçlerinin yanlış zorlamalarını ortadan kaldırırlar. Tıpkı psikoterapide bir refleksif gelişme süreciyle bütün eylem güdülerimizi hastanın yöneltildiği gerçek anlamla özdeşleştirilme amacının (bu hedef elbette psikoanalitik durumdaki terapatik görevle sınırlıdır ve o bu nedenle kendisini sınırlı bir kavrayış olarak sunar) bulunması gibi, sosyal gerçeklikte de (Habermas'ın sahip olabileceği şekliyle) hermeneutik, bu tür kurgusal bir amaç durumu işlediğinde en iyi düzeyine ulaşacaktır. Habermas'a ve psikoanalize göre, toplumun ve bireyin hayatı, sosyal ve psikolojik araştırmanın geliştirici bir açıklama süreci içinde insanı, eylemi ve aktörü özgürleştirmek amacıyla kendine tahsis edeceği algılanabilir güdülerle somut baskıların etkileşiminden ibarettir.

Kimse bu sosyoteorik anlayışın kendine has bir mantığının bulunduğunu tartışamaz. Ancak kendi kendimize yöneltmemiz gereken soru, bu tür bir anlayışın hermeneutik refleksiyonun fiilî menzilinin hakkını teslim edip edemeyeceğidir: Hermeneutik rotasını kavranan güdülerle bilinçli olarak icra edilen eylem arasındaki sınırlayıcı mükemmel etkileşim (kendisinin kurgusal olduğuna inandığım bir kavram) kavramından mı almaktadır? Ben hermeneutik problemin, tam da anlam fiilen tasarlanmadığı yerde bile tecrübe edilebildiği için hem tarihte hem de şimdi bütün insanlararası tecrübe açısından evrensel ve bütün insanlararası tecrübenin temeli olduğunu savunuyorum. Hermeneutik yönelimin evrenseliğinin, bir anlaşılan anlam alanı (sözün gelişi, "kültürel gelenek"), sosyal gerçekliğin "reel" faktörler sayılan diğer farkedilebilir belirleyicilerinden ayrı tutulduğunda daraltılmış olacağını düşünüyorum. Fakat, her ideolojiyi kesinlikle bir yanlış lingüistik bilinç formu, kendisini bize yalnızca bilinçli, apaçık ve kavranabilir anlam olarak gösterebilen bilinç formu değil, aynı zamanda "doğru" anlamıyla kavranabilen bir bilinç formu olarak anlayabileceğimiz doğru mudur? Sözün gelişi, politik ve ekonomik hegemonyaya ilgiyi ele alın. Bireysel hayatta aynı şey, psikoanalistin günışığına çıkardığı bilinçdışı güdüler için de geçerlidir.

Bu somut, reel faktörler oldukları iddia edilen faktörlerin hermeneutik alanın dışında kaldıklarını söyleyen kim? Hermeneutik konumdan, doğru anlaşıldığında, somut emek/iş ve politikaya özgü faktörleri hermeneutiğin faaliyet alanının dışı olarak görmek kesinlikle saçmadır. Hermeneutik refleksiyonun meşgul olduğu hayati önyargılar meselesinden ne haber? Onlar nereden gelmektedirler? Yalnızca "kültürel gelenekten" mi? Elbette kıs-

men oradan, fakat, geleneği şekillendiren nedir? Habermas, "hermeneutiğin çaresizce, deyim yerindeyse içerden gürültüyle geleneğin duvarlarına çarptığını"[13] iddia ettiğinde, eğer biz bu "içeriyi" dünyamıza – anlamamız gereken, anlaşılabilir olan veya anlaşılabilir olmayan dünyamıza – **girmeyen**, ancak yalnızca haricî değişimlerin (insanî eylemler yerine) gözlemlenmesi olarak duran bir "dışarının" zıddı olarak anlıyorsak, haklı olabilir. Bu insanî anlama ve insanî anlamalar alanı (dünyamız) dışında kalan şeyler alanıyla ilgilenmez hermeneutik. Şu hermeneutik gerçeği kesinlikle teslim ediyorum ki, dünya insanî anlamanın ya da anlamamanın ortamıdır, fakat bu, kültürel geleneğin mutlaklaştırılarak sabitleştirilmesi gerektiği sonucuna götürmez. Kabul edelim ki bu ima bana hatalı görünüyor. Hermeneutik ilke yalnızca, anlaşılabilir olan herşeyi anlamaya çalışmamız gerektiğini dile getirir. Bu, şu cümleyle kastettiğim şeydir: "Anlaşılabilen varlık dildir."[14]

Bu, bilginin ikincil nesneleri ve temelde toplum hayatını belirleyen ekonomik ve siyasi gerçeklik zeyller statüsüne çekilerek daraltılmış bir anlamlar dünyasının bulunduğu anlamına gelmez. Tersine, dilin aynasının varolan herşeyi yansıttığı anlamına gelir. Dilde ve yalnızca dilde dünyada asla "karşı karşıya gelemeyeceğimiz" şeyle karşı karşıya gelebiliriz, çünkü, bizim kendimiz diliz (yalnızca dile getirdiğimiz şey ya da kendi kendimiz hakkında bildiğimiz şey değil). Ancak ayna metaforu, son tahlilde dil yalnızca bir ayna olmadığı için, dil fenomenine yeterince uygun bir metafor değildir. Onda algıladığımız şey, kendimizin ve bütün bir varlığın basitçe yansıması değildir: bizimle birarada olan şeyin sonuna kadar yaşanmasıdır – yalnızca iş ve siyasete ilişkin somut karşılıklı ilişkiler içinde değil, dünyamızın içerdiği bütün diğer ilişkiler va bağlılıklar içinde.

O halde dil, bütün sosyal-tarihsel süreçlerin ve eylemin nihaî noktada keşfedilmiş bulunan anonim öznesi, aktivitelerinin tamamını gözlemleyen bakışımıza nesnelleştirmeler olarak sunan anonim öznesi değildir; dil daha çok, kendi başına gündelik hayatta hepimizin angaje olduğu yorum oyunudur. Bu oyunda hiç kimse başka herkesin üzerinde ve başka herkesten öncelikli değildir: herkes merkezdedir ve bu oyundaki "o"dur. Bu nedenle o daima yorum olma eğilimindedir. Bu yorumlama süreci, "anladığımız" her durumda gerçekleşir, özellikle de önyargılarımızla baktığımızda ya da gerçekliği gizleyen sahte tavrın foyasını ortaya çıkardığımızda. Gerçekten de anlama orada varlık kazanır. Bu düşünce, **atapon**, yani yabancı hakkında söylediğimiz şeyi hatırlatır, çünkü biz onunla, garip ve anlaşılamaz görünen birşeyin "hakikatini görürüz: onu lingüistik dünyamıza sürükleriz. Satranç analojisini kullanmak gerekirse, yalnızca belirli bir çözümün bir önceki

---

[13] A. g. e., s. 317.
[14] WM, s. 450.

saçma konumun zorunluluğunu anlaşılabilir kıldığı (ve sonra son taşın yerine konduğu) zor bir satranç problemini andıran herşey "çözülür."

Fakat bu gerçeği yalnızca önmetinlerle anladığımız ya da yanlış iddiaların maskesini düşürdüğümüz zaman "anladığımız" anlamına mı gelir? Habermas'ın Marksist ideoloji eleştirisinin bu anlamı önceden varsaydığı anlaşılıyor. En azından öyle görünüyor ki, refleksiyonun hakiki "gücü" yalnızca bu etkiye sahip olduğunda, ve güçsüzlüğü, biri sözde dil tayfıyla/görüntüsüyle meşgul kaldığında ve onun sonucunu yaydığında apaçık ortadadır. Bu önkabul, hermeneutik bilimlerde kullanıldığı şekliyle refleksiyonun "hayat-praksisinin dogmatizmini parçalaması" gerektiğidir. Gerçekten de burada, saf dogmatizm olduğunu gördüğümüz bir önyargı işbaşındadır, çünkü refleksiyon daima ve kaçınılmaz biçimde ön inançların/kanaatlerin eritilerek yokedilmesine yönelik bir adım değildir. Otorite **daima** yanlış değildir. Bununla birlikte Habermas bunu, savunulamaz bir iddia, anlamada önyargıların yapısının şeffaflaştırma eyleminin muhtemelen otoritenin kabulüyle sonuçlandığı Aydınlanma'nın mirasına ihanet olarak görmektedir. Onun tanımı gereği otorite dogmatik bir güçtür. Aklın ve otoritenin, özgürleştirici Aydınlanma'nın yaptığı gibi soyut antitezler oldukları iddiasını kabul etmiyorum. Aksine ben, aklın ve otoritenin temelde karışık bir ilişki, antitezin nedensel olarak kabul edilmesinden çok bir "temel inanç"[15] olarak incelenmesi gerektiğini düşündüğüm bir ilişki içinde bulunduklarını öne sürüyorum.

Bana göre, Aydınlanma tarafından benimsenen bu soyut antitez, kötü sonuçlarla yüklü bir yanlıştır. Onunla refleksiyon bir yanlış güç elde eder ve içerdiği doğru bağlılıklar, bir yanlış idealizm temelinde yanlış yola sürüklenir. Otoritenin, eğitimin düzenlenmesinden, ordunun ve hükümetin yerine getirilmesi zorunlu emirlerinden politik güçler ya da fanatikler tarafından yaratılan güç hiyerarşilerine, bütün tarzlarıyla sayısız egemenlik formu içinde bir temel dogmatik gücü kullandığını kesinlikle kabul ediyorum. Şimdi, otoriteye sunulan itaatin yalnızca dış görünüşü asla otoritenin meşruiyet nedenini ya da meşru olup olmadığını, başka bir söyleyişle bu kontekstin doğru düzen mi yoksa keyfi güç uygulanmasınca yaratılan gizli düzensizlik mi olduğunu göstermez. **Kabul** ya da **onaylama** 'nın, otoriteyle ilişkiler için belirleyici şey olduğu bana apaçık görünüyor. O zaman mesele şudur: Bu onay ya da rızanın dayandırıldığı şey nedir? Kesinlikle bu tür bir kabul/rıza genellikle daha çok, doğru kabulden çok gücü elinde bulunduran için güçsüzlük eğilimini ifade edebilir, ancak gerçekte o hakiki itaat değildir, otoriteye değil güce bağlıdır. (Ve tartışmadaki herhangi bir kişi otoriteye başvurduğunda yalnızca, ısbatlayamayacağı bir iddiada bulunur.) İnsan

---

[15] **Ph R**, 14: 172-74.

yalnızca otoritenin ne olduğunu, nereden doğduğunu ve geliştiğini görmek için, otoritenin elden çıkma ve çöküş (ya da doğuş) sürecini inceleme ihtiyacı duyar. O dogmatik güçten doğmaz, dogmatik kabulden doğar. Ancak, eğer biri bilgi ve öngörüde otoriteye üstünlük bahşetmiyorsa ya da bu nedenle biri otoritenin doğru olduğuna inanmıyorsa, bu dogmatik kabul nedir? Kabul yalnızca bu önemli teslimiyet, bu inanç üzerinde temellenir. Otorite, özgürce tanınarak benimsendiği için yönetebilir sadece. Hakiki otoriteye ait olan itaaat ne kör ne de kölece itaattir.

Benim bir biçimde, hiçbir otorite çöküşü ya da hiçbir gelenekten özgürleştirici eleştiri bulunmadığını kastettiğimi savunmak kabul edilemez bir ithamdır. Gayet tabii, insanın otoritenin çöküşünün refleksiyonun özgürleştirici eleştirisi **yoluyla** mı ortaya çıktığını yoksa otoritenin çöküşünün eleştiri ve özgürleşme içinde mi **dile getirildiğini** gerçekten söyleyebilmesi bir kenara bırakacağımız bir sorundur (bunun muhtemelen hakiki alternatiflerin yanlış ifadesi olduğunu söyleyebilsek de). Fakat gerçekte tartışmalı olan şeyin basitçe refleksiyonun daima temel ilişkileri ortaya çıkarıp çıkarmadığı ya da onları bilince çıkarıp çıkarmadığı olduğunu düşünüyorum.

Bu bakımdan benim **Hakikat ve Yöntem**'de öğretim ve öğrenim süreciyle ilgili sunumum (öncelikle Aristoteles'in **Etika**'sına atıfta bulunmaktadır) Habermas tarafından özellikle tek yanlı bir biçimde ele alınmaktadır. Çünkü gelenek olarak geleneğin önvarsayımların kabulünün biricik temeli olması ve biricik temeli olarak durması gerektiği fikri (Habermas'ın bana atfettiği bir görüş) benim otoritenin bir hermeneutik süreç olarak öngörüye/sezişe kök saldığı yolundaki temel tezim karşısında havada kalıyor. Rüştünü ısbatlamış bir kişi, itaatkâr bir tutumla izlediği şeyi ele geçirme/kullanma ihtiyacı duymaz, ancak öngörüyle kullanabilmek dışında. Gelenek, geçerli kılmanın/onaylamanın refleksiyonca talep edilmediği herhangi bir durumda birşeyin delili ve onaylanması değildir. Ancak sorun şudur: Refleksiyon onu nerede talep etmektedir? Heryerde mi? Bu tür bir cevaba, insanî varlığın sonluluğu ve refleksiyonun temel tikelliği/hususiliği temelinde karşı çıkıyorum. Reel sorun insanın refleksiyonun fonksiyonunu, gerçekte diğer ihtimallerle birlikte kabul edilen şeye karşı çıkmak üzere birşeyi bilinç düzeyine çıkarma olarak görüp görmediği – öyle ki insan diğer ihtimalleri atabilir ya da reddebilir ve geleneğin de facto sunduğu şeyi kabul edebilir – ya da birşeyi bilinç düzeyine çıkarmanın **daima önceden kabul edilmiş olan şeyi eriterek yokedip etmediği**'dir.

Habermas'ın kullandığı (itiraf ettiği üzere sosyolojik ilgilerinden çıkararak) refleksiyon ve bilinç düzeyine çıkarma kavramının kendisi bana dogmatizmle tıkabasa dolu ve gerçekten de refleksiyonun bir yanlış yorumu

gibi görünüyor. Çünkü biz Husserl'den (onun anonim gayelilikler/intenttionalities doktriniyle) ve Heidegger'den (idealizmdeki özne-nesne kavramlarındaki apaçık ontolojik kopukluğu göstermesiyle) idealist refleksiyon anlayışında içkin yanlış nesnelleştirmeyi görmeyi öğrendik. Refleksiyonda kesinlikle, tematik nesne anlamına gelen şeyi hiçbir biçimde doğurmayan gayeliliğin bir iç tersine çevrilmesinin bulunduğunu savunuyorum. Aristotelesçi öngörüleri kullanan Brentano, bu gerçeğin farkındaydı. Aksi takdirde dilin varlığının bilmecemsi formunun herhangi bir biçimde nasıl kavranabileceğini bilemiyorum. Bu durumda, "etkili refleksiyon" (**die "effektive" Reflexion**) – içinde dilin açılımının gerçekleştiği şey – dile getirici ve tematik refleksiyondan – Kıta Avrupası dil tarihinin şekillenmesi dışında kalan bir tiptir – ayırtedilmelidir.[16] Herşeyi bir nesne naline getirerek modern anlamda bilimin şartlarını yaratan bu ikinci tipte refleksiyon, yarının gezegenlerle ilgili uygarlığının temellerini tesis eder.

Habermas tecrübe bilimlerini kelimelerin gelişigüzel oyunu olma suçlamasına karşı olağanüstü bir heyecanla savunur. Fakat, doğayı emrimize amade kılacak teknik iktidar konumundan onların zorunluluğuna kim karşı çıkacaktır? Araştırmacı, çalışmasının teknik motivasyonunu reddedebilir ve onun saf teorik ilgilerle ilişkisini – bütünüyle sübjektif doğrulamayla -- savunabilir. Fakat hiç kimse, modern bilimin pratik kullanımının dünyamızı ve onunla birlikte aynı zamanda dilimizi de temelden değiştirdiğini reddedemez. Kesinlikle böyle yapmıştır – "**aynı zamanda** dilimizi de." Yine de bu hiçbir şekilde, Habermas'ın bana yüklediği şey, lingüistik olarak eklemlenmiş bilincin hayat-pratiğinin bütün bir maddi varlığını belirleme iddiasını öne sürdüğüm anlamına gelmez. Bu yalnızca somut bütün formlarıyla birlikte kendisini lingüistik olarak dile getirilmiş bir bilinçteki temsiline yerleştirmeyen hiçbir topluma özgü gerçekliğin olamayacağını öne sürer. Gerçeklik "dilin dışında" (behind the back) oluşmaz,[17] o daha çok "dünyayı" anlayanların (veya artık onu anlayamayanların) sübjektif kanaatleri içinde yaşayanların gıyabında, başka bir söyleyişle gerçeklik kesinlikle dil **içinde** oluşur.

Apaçıktır ki bu olgu, Habermas tarafından tartışılan "doğal durum" kavramını[18] önemli ölçüde sorgulanabilir hale getirir. Marx daha önce ikna edici bir biçimde, bu kavramın modern sınıf toplumunun fiilî dünyasına karşıt bir fikir olduğunu savunuyordu, ancak Habermas onu yalnızca "geleneğin doğal özüne" atıfla değil, aynı zamanda "doğal kalıpların nedenselliğine" atıfla da kullanmaktadır. Onun saf bir romantizm olduğuna

---

[16] Bu noktada J. Lohmann'la **Philosophie und Sprachwissenschaft**'da uzlaşıyorum.
[17] **PH R**, 14: 179.
[18] **A. g. e.**, ss. 173-74.

ve bu tür bir romantizmin gelenekle tarihsel bilinçte temellenen refleksiyon arasında suni bir uçurum yarattığına inanıyorum. Herşeye rağmen "dilsellik idealizmi"nin, en azından, bu tür bir romantizme düşmemek gibi bir avantajı vardır.

Habermas'ın eleştirisi, tranzendantal felsefenin batıniliğini tarihsel şartlarına göre, Habermas'ın kendisinin bağımsız olduğu tarihsel şartlara göre sorgulamada en yüksek noktasına ulaşır. Şimdi bu, gerçekten de merkezî bir problemdir. İnsanî varoluşun sınırlılığını ciddiye alan ve herşeyin kendisine geri götürülebileceği bir "bilinç olarak bilinç" ya da "intellectus archetypus" veya "tranzendental ego" inşa etmeyen herhangi bir kişi, tranzendental olarak kendi düşünüşünün empirik bakımdan nasıl mümkün olduğu sorusundan kaçmaya muktedir olamayacaktır. Fakat benim geliştirdiğim hermeneutik boyut içinde, bu tür bir zorluğun ortaya çıktığını sanmıyorum.

Tanınmış genç teolog Wolfhart Pannenberg, "Hermeneutik ve Evrensel Tarih"[19] adlı makalesinde kitabımın, batınilik (immanentism) sorunuyla ilgili, ancak çok daha özelde benim felsefî hermeneutiğimin zorunlu fakat bilinçsiz şekilde Hegelci evrensel tarih anlayışını (Pannenberg'in her bireysel ufuk olayının istikametinde bir nihaî ufkun ima edildiğini ya da varsayıldığını söylediği) ufukların ufku kavramıyla rehabilite edip etmediği sorunuyla bağlantılı çok yararlı bir tartışmasını yaptı. Tartışması özellikle de beni Hegel'in tarihte aklın varlığını ısbatlama iddiası ile içinde tarihçinin bilinçsizce daima en son tarihçi gibi hareket ettiği bütün anlayışları sürekli aşanların dünya tarihi anlayışları arasındaki büyük farklılığı anlamamı sağladı.

Hegel'in bir dünya tarihi felsefesi iddiası kesinlikle tartışılabilir. Hegel'in bizatihi kendisi onun sonlu olduğunun farkındaydı ve nâşını taşıyanların ayak seslerinin kapının dışından önceden işitilebileceğine dikkat çekti[20] ve herhangi biri dünya tarihinin bütün reddiyelerinin arkasında zorlayıcı bir apaçıklığa sahip son-düşünce durumundaki **özgürlük** amacını buldu. İnsan bunun ötesine ancak kendi bilincinin ötesine geçebileceği kadar geçebilir.

Fakat her tarihçinin bütün olayların anlamını günümüz için anlamı dahilinde işlemesi gerektiği, yani, bütün olayların günümüzle bağlantısını kurması (gayet tabii günümüzün geleceğiyle bağlantısını kurması) gerektiği iddiası, gerçekten de temelde bir evrensel tarih ya da bir dünya tarihi

---

[19] Wolfhart Pannenberg, "Hermeneutik und Universalgeschichte," **Zeitschrift fur Theologie und Kirche 60** (1963): 90-121. ET. Paul J. Achtemeier, **History and Hermeneutic**, ed. Robert W. Funk and Gerhard Ebeling (New York: Harper and Row, 1967), ss. 122-52.

[20] Gadamer bunu bir iktibasla çok daha pitoresk biçimde dile getirir: "Die Füsse derer, die dich hinaustragen, sind schon vor der Türe" (İngilizceye çevirenler).

felsefesi öne sürmekten çok daha mütevazı bir iştir. Hiç kimse, tarihin geleceği varsaydığını ve bir evrensel tarih anlayışının kaçınılamaz biçimde bir pratik görüş noktasından ya da pratik amaçlar bakımından (*"in* **praktischer Absicht"**) bugünün tarihsel bilincinin eğilimlerinden biri olduğunu tartışamaz. Onu, şimdinin talep ettiği bu pragmatik yorumlama ihtiyacının ima ettiği sınırlamalara indirgemek istemek Hegel'in hakkını teslim etmek midir? "Praktischer Absicht içinde" – bugün hiç kimse bu iddianın ötesine geçemez; çünkü, bilinç sonluluğunun farkına varmıştır ve düşüncelerin ya da kavramların diktatörlüğüne kuşkuyla bakmaktadır. Yine de, kim Hegel'i pratik amaçlar düzeyine indirgemeye çalışacak kadar mantıksız olabilir? Ben kesinlikle, bir evrensel tarih felsefesi tezini eleştirirken bile bunu yapamam. O nedenle ben bu noktada, anladığım kadarıyla Pannenberg ile benim aramda tartışılacak hiçbir şey bulunmadığını düşünüyorum. Çünkü Pannenberg, Hegel'in tezini yenilemeyi de amaçlamıyor. Yalnızca bir tek farklılık vardır ki o da, Hıristiyan teolog açısından, bütün evrensel tarih anlayışlarının "pratik amacının" Vücut-bulma (Incarnation)'nın mutlak tarihselliği içinde bir sabit amaca sahip olmasıdır.

Bütün bunlara rağmen, sorun (evrensellik sorunu) olduğu gibi durmaktadır. Eğer hermeneutik problematik ideolojinin apaçık tartışmalılığı ve eleştirisinin karşısında olduğu kadar retoriğin aynı anda her yerde hazır-nazırlığı ve evrenselliği karşısında varlığını sürdürmek istiyor ise, kendi evrenselliğini tesis etmelidir. Ve o bunu özellikle de modern bilimin evrensellik iddiaları ve dolayısıyla hermeneutik refleksiyonu kendi içine çekme ve onu bilimin hizmetçisi haline getirme (Habermas'ın kafasındaki "zihnin metodolojik gelişimi" kavramında olduğu gibi) iddiaları karşısında yapmalıdır. Ancak o bunu yalnızca, tranzendental refleksiyonun ele geçirilemez içkinliğinde hapsolarak değil, tersine, kendine ait refleksiyon türünün başardığı şeyin yorumunu yaparsa gerçekleştirebilir. Üstelik o bunu yalnızca modern bilimin alanı içinde değil, aynı zamanda modern bilimin evrenselliğini aşan bir evrenselliği göstermek için bu alana karşı da yapmalıdır.

Hermeneutik Refleksiyonun Evrenselliği

Hermeneutik refleksiyon, bilince giren birşeyin bütünüyle bilincine varılmasını gerçekleştirme görevini yerine getirir. Bunu yaptığı için o kendisini bütün modern bilgi alanlarımızda, özellikle bilimde açıkça ortaya koyabilir ve koymalıdır da. Bu hermeneutik refleksiyon konusunda biraz düşünelim. Bir mevcut önanlama üzerine refleksiyon, aksi durumda **benim dışımda** vukubulan birşeyi önüme getirir. Birşeyi herşeyi değil, çünkü **wirkungs-**

geschichtliches Bewusstein diye adlandırdığım şey, kaçınılamaz şekilde bilinçten daha fazla bir**varlıktır** ve varlık asla bütünüyle apaçık değildir. Bu tür bir refleksiyonun, eğer sürekli self-refleksiyonla meşgul değilse ve kendi kendinin bilincine varma girişiminde bulunmuyorsa ideolojik kemikleşmeden kurtulabileceğini ifade etmek istemiyorum kesinlikle. Bu nedenle yalnızca hermeneutik refleksiyonla kendi kendimin karşısında artık özgür değilimdir, ancak önanlamamda doğrulanabilir olan şeyi ve doğrulanamaz olan şeyi özgürce yargılayabilirim.

Ve yalnızca bu yolla, önyargı tarafından sınırlanan gözlerimle gördüğüm şeyin yeni bir kavrayışını elde etmeyi öğrenirim. Fakat bu aynı zamanda, önanlamalarıma yolaçan önyargıların da sürekli rizk altında olduğunu, kendilerinden feragat/vazgeçilme – bu feragat aynı zamanda bir dönüşüm diye de adlandırılabilir – anına kadar doğru olduklarını ima eder. **Tecrübenin** yorulmak bimez gücüyledir ki insan, eğitilme sürecinde biteviye bir yeni önanlama şekillendirmektedir.

Benim hermeneutik incelemelerimin başlangıç noktaları olan alanlarda — sanatın ve filolojik-tarihsel bilimlerin incelenmesi – hermeneutik refleksiyonun nasıl işlediğini göstermek kolaydır. Mesela, sanata stilin tarihi konumundan bakmanın özerkliğinin (1) sanat kavramının kendisi üzerine, ve (2) bireysel stillerin ve devirlerin kavramları üzerine hermeneutik refleksiyon tarafından nasıl sarsıldığını düşünün. İkonografinin periferisinden ön cephesine nasıl sıkıştırıldığını, tecrübe ve ifade kavramları üzerine hermeneutik refleksiyonun nasıl edebi-eleştirel sonuçlara yolaçtığını düşünün (edebiyat eleştirisinde uzun süre tercih edilen eğilimler yönünde biricik bilinçli uygulama haline geldiği yerde bile). Gayet tabii, sabit önvarsayımların yeniden düzenlenmesinin yeni soruları mümkün kılarak nasıl bilimsel ilerleme vaadinde bulunduğu apaçık ise de, bunun sanatsal ve edebi stillerin tarihi için de geçerli olduğu eşit ölçüde açık olmalıdır. Ve biz sürekli, tarihsel araştırmanın düşüncelerin tarihinin bilincine vararak başarabildiği şeyi tecrübe ederiz. **Hakikat ve Yöntem**'de ben tarihsel yabancılaşmanın,"ufukların kaynaşması" diye adlandırdığım şey formunda nasıl giderildiğini gösterebildiğime inanıyorum.

Bununla birlikte, hermeneutik bütün anlamının bilimlerin kendileri için ve bilimlerin kendileri içinde ifade ettiği şeyle tüketilemez. Çünkü bütün modern bilimler, doğal bilimlere empoze ettikleri ve bizim farkına varma ihtiyacında olduğumuz kökleri derinlerde bir yabancılaşmaya maruzdur. Bu yabancılaşma daha önce, modern bilimin daha ilk aşamalarında **yöntem** kavramıyla refleksif bilinç düzeyine çıktı. Hermeneutik refleksiyon bu durumu değiştirme ya da elimine etme arzusunda değildir; gerçekte o, bilimlerdeki kılavuz önanlamaları apaçık hale getirerek ve dolayısıyla yeni sor-

gulama boyutları açarak bilimin bu metodolojik çabasına dolaylı olarak katkıda bulunabilir. Fakat o aynı zamanda, bu hususta, bilimde yöntemlerin kendi ilerlemeleri için ödedikleri bedelin farkına varmalarını sağlamalıdır; onların talep ettikleri ayarlama ve soyutlama vasıtasıyla doğal bilinç hemen her zaman bilim tarafından ulaşılan icatların ve enformasyonun tüketicisi olarak varlığını sürdürmelidir. Wittgenstein'la birlikte bu öngörü şu şekilde ifade edilebilir: Bilimin dil oyunları, ana dilde sunulan metadille ilişkili kalırlar. Bilim tarafından kazanılan bütün bilgi toplumsal bilince, önemli bir gecikmeyle – gereğinden fazla geç – de olsa modern enformasyon medyasını kullanan okul ve eğitim vasıtasıyla girer. Her ne hal ise bu, yeni sosyolingüistik realitelerin ifade edilme tarzıdır.

Gayet tabii ki **doğa** bilimleri için bu gedik ve araştırmanın metodik yabancılaşmasının, sosyal bilimler için olduğundan daha önemsiz sonuçları vardır. Hakiki doğa bilimcisine, özel olanın/tikel olanın gerçekliğin bütününe göre nasıl biliminin bilgi alanı olduğunun söylenmesi gerekmez. Kamu onu biliminin yüceltilmesine zorlayacaktır, o biliminin yüceltilmesine ortak olmaz. Ancak, bütün bunlara ilaveten kamu (ve kamunun önünde gitmesi gereken araştırmacı), bilimin önkabulleri ve sınırları konusunda hermeneutik refleksiyona ihtiyaç duyar. Oysa hümaniter disiplinler denilen disiplinlerin, kabul edildikleri ölçüde nesneleri doğrudan doğruya kültürel mirasa ve geleneksel eğitim alanına ait oldukları için kolayca ortak bilinçle ilişkisi kurulabilir. Fakat modern sosyal bilimler nesneleriyle, yani sosyal gerçeklikle özellikle gerilimli bir ilişki içinde duruyorlar ve özellikle bu ilişki hermeneutik refleksiyonu gerektiriyor. Çünkü, sosyal bilimlerin ilerlemelerini borçlu oldukları metodik yabancılaşma burada, bir bütün olarak insanî-toplumsal dünyayla ilişkilidir. Bu bilimler giderek kendilerini, toplumun bilimsel düzenlemesi ve kontrolü amacıyla sınırlı bilimler olarak görüyorlar. Onlar "bilimsel," ve "metodik" planlama, yön verme, örgütleme ve geliştirmeyle yükümlüler – kısacası, deyim yerindeyse, herbir bireyin ve grubun hayatının bütününü dışarıdan belirleyen sınırsız miktarda fonksiyonu yerine getirmekle. Ancak bu sosyal mühendis, yani toplum makinasının fonksiyonunu yerine getirmesine göz kulak olma görevini üstlenen bu bilimadamı, kendisini metodolojik bakımdan yabancılaşmış, aynı zamanda ait olduğu toplumdan kopmuş bir kişi olarak ortaya koyuyor.

Fakat insan politik bir varlık olarak, kamuoyu oluşturma tekniklerinin nesnesi midir sadece? Sanmıyorum: o toplumun bir üyesidir ve yalnızca özgür kararlarıyla ve politik olarak fiilî katılımıyla rolünü yerine getirerek özgürlüğünü koruyabilir. Bu kontekstte, bizi sosyal teknoloji uzmanlarına naif teslimiyetten korumak hermeneutik refleksiyonun görevidir.

Gayet tabii, Habermas gibi hermeneutik açıdan refleksif bir sosyolog, kendisini sosyal mühendisliğin bu sığ terimleriyle kavrıyor olamaz. Habermas'ın sosyal-bilimsel mantıkla ilgili kolay anlaşılır analizi, hakiki sosyologu sosyal yapı teknisyenlerinden ayıran otantik epistemolojik ilgiyi cesaretle işler. O bunu, amaç olarak yalnızca refleksiyonu benimseyen "**özgürleştirici ilgi**" (emancipating interest) diye adlandırır (sosyal mühendislerin ilgilerine tezat birşey!). O bu konuda psikoanaliz örneğine işaret eder. Gerçekten de hermeneutik refleksiyonun içinde temel rol oynadığı yer psikoanalizdir. Bu, daha önce vurguladığımız gibi, bilinçdışı güdüler hermeneutik teori için açık ve tam olarak ifade edilebilen bir sınır sunmadığı için böyledir: o hermeneutikten daha geniş çevrede yeralır. Psikoterapi, "kesintili bir eğitim sürecini tam bir tarihte (dille ifade edilebilen bir hikâyede) tamamlama" işi olarak tanımlanabilir, bu yüzden, psikoterapide, hermeneutiğin ve diyalogda kapanan dil dairesinin merkezî bir yeri vardır. Bu olguyu başkalarından çok Jacques Lacan'dan öğrendiğimi düşünüyorum.[21] Yine de bunun, psikoanalitik yaklaşım psikoanalistin kendisi için bile evrenselleştirilemeyeceğini ortaya çıkardığı için, hikâyenin tamamı olmadığı açıktır. Freud'un hazırladığı yorum çerçevesi hakiki doğal bilimsel hipotezler karakterine sahip olma iddiasındadır, yani kabul edilmiş yasaların bilgisi olma iddiasında. Bu yönelim kaçınılmaz şekilde, metodik yabancılaşmanın psikoanalizde oynadığı rolde ortaya çıkar. Ancak, başarılı analiz kendi otantikliğini sonuçlarıyla kazandığı halde, psikoanalizde **bilgi** iddiası yalnızca pragmatik geçerliliğe indirgenemez. Ve bu psikoanalizin bir başka hermeneutik refleksiyon hareketine tekrar maruz bırakılması demektir ki bu noktada, psikoanalistin özel bilgisinin sosyal gerçeklik (herşeyden önce ait olduğu sosyal gerçeklik) içindeki kendi konumuyla ne tür bir ilişki içinde olduğu sorulmalıdır.

Psikoanalist hastayı bilinçli suni yorumları aşan, maskelenmiş kendi kendini anlamayı parçalayan, sosyal tabuların baskıcı fonksiyonunu bütünüyle ortaya çıkaran özgürleştirici refleksiyona sürükler. Bu aktivite hastasını sürüklediği özgürleştirici refleksiyona özgüdür. Fakat o, kendisinin doktor değil, oyundaki partner olduğu bir durumda aynı türden refleksiyonu kullandığı zaman ne olur? Bunu yaptığında toplumsal rolünün dışına çıkacaktır! Her durumda kendi oyun partnerini "bütünüyle gören" bir oyun partneri, savunduğu şeyi ciddiye almayan bir oyun partneri, kendisinden uzak durulması gereken bir oyunbozucudur. Refleksiyonun psokoanalist tarafından talep edilen özgürleştirici gücü, refleksiyonun genel fonksiyonu değil özel fonksiyonudur ve analistin ve keza onun hastasının içinde başka

---

[21] **Ecrits** (Paris: Editions du Seuil, 1966) adıyla bugün yayınlanmış bulunan yazılarından oluşan koleksiyona bakınız.

herkesle eşit şartlarda oldukları toplumsal kontekst ve bilinçle sınırları çizilmiş olmalıdır. Hermeneutik refleksiyonun bize öğrettiği şey şudur: bütün gerilimleri ve karışıklıklarıyla birlikte sosyal cemaatin daima, tekrar tekrar içinde varolduğu bir genel sosyal anlama alanına geri döndüğüdür.

Burada, Habermas'ın psikoanalitik ve sosyolojik teori arasında kurduğu benzerliğin ortadan kalktığını, en azından çözümü zor problemler doğurduğunu düşünüyorum. Çünkü, bu analojinin sınırları nerededir? Hastaya-yönelik amacı ile mesleki olmayan haklarıyla sosyal partnerlik nerede başlamaktadır? Çok daha temelde, sosyal bilincin kendi kendini-yorumu (ve her moralite böyledir) karşısında bu bilincin arkasını araştırmak ne zaman yerinde bir tutumdur ne zaman değildir? Bütünüyle pratik ya da evrenselleştirilmiş özgürleştirici refleksiyon konteksti dahilinde bu sorular cevap verilemez sorular olarak sahneye çıkıyorlar. Bütün bu gözlemlerin götürdüğü kaçınılamaz sonuç temelde özgürleştirici bilincin kafasında bütün bir geleneğin ve itaatin eriyip ortadan kalkması vardır. Bu, sosyal bilimlerde özgürleştirici refleksiyonun nihaî yol gösterici imajı, bilinçdışı bir anarşistik ütopya olması gerektiği anlamına gelir. Ancak bu tür bir imaj bana, hermeneutik açıdan yanlış bir bilinci, daha evrensel bir hermeneutik refleksiyonun kendisi için yalnızca bir panzehir olabileceği bir yanlış bilinci yansıtıyor gibi görünüyor.

Hermeneutik ve Sosyal Teori*

Anthony Giddens

Tartışmama bir kayıtla başlamalıyım. Bu denemede çok geniş bir sorunlar alanını ele almak istiyorum. Bu, ilgili sorunların tamamını hakettikleri ölçüde ayrıntıyla ele alamayacağım demektir; kesin ve tam olmayı değil, provokatif olmayı amaçlıyorum. Amacım, hermeneutiğin sosyal teoriyle ilişkili olma tarzlarından bazılarını özetlemek ve bu açıklamanın sosyal analizdeki mevcut tartışmalar için imalarını ortaya çıkarmaktır.

Arkabahçe: Ortodoks Mutabakatın Terki

"Hermeneutiğin" – yorum teorisinin – en azından İngilizce konuşan dünyada sosyal bilimlerde çalışanlar için ancak son zamanlarda bildik bir terim haline gelebildiğini söylemenin doğru olduğunu düşünüyorum. Görünüşe bakılırsa, bu tuhaf birşeydir; çünkü, hermeneutik gelenek onsekizinci yüzyılın sonuna kadar geriye uzanır ve "hermeneutik" terimi, Grekler'den miras kalmış bir terimdir. Fakat, durum göründüğü kadar tuhaf değildir; çünkü hermeneutik gelenek çok sağlam bir biçimde Almanya'da kurumlaşmıştır ve hermeneutiğin anahtar metinlerinin çoğu, İngilizceye tercüme edilmeden kalmıştır. **Verstehen** terimi – hermeneutik geleneğin birleştirici terimidir – İngilizce konuşan dünyada, Max Weber'in benimsenmesi aracılığıyla yaygın şekilde bilinen bir terim haline gelmiştir. Aslında o, "ortodoks mutabakat" diye adlandıracağım şeyin mensuplarının şiddetli saldırılarına ma-

* Metin, Shapiro and Sica, Alan (Eds), **Hermeneutics, Questions and Prospects**, (The University of Massachusetts Press, Amherst 1988), ss. 215-230'dan alınmıştır. (H. Arslan)

ruz kalmıştı.[1] Ancak, İngilizce konuşan literatürdeki verstehen konusunda ortaya çıkan ihtilaf,[2] hermeneutik geleneğin yönelttiği çok anlamlı/önemli soruların bazılarınca büyük ölçüde baypas edildi. Weber hermeneutik gelenekten, metodolojik fikirlerini büyük ölçüde Rickert ve Marburg Okulu'ndan aldığı için ancak kısmen etkilenmişti.

Fakat hermeneutik geleneğin Anglo-Sakson dünyada etkisinin nisbeten bulunmayışını açıklayan ana faktör, ilhamlarını, pozitivistik veya naturalistik doğa bilimleri felsefelerinden alan sosyal bilimlerin hegemonyasıdır. Bu tür görüşler, ortodoks mutabakatın, sosyolojiye, siyaset bilimine ve genelde savaş sonrası dönemin geniş sektörlerine egemen bir ortodoksinin ana temellerinden biriydiler. Bu ortodoks konsensusun, vurgulanmalarının özellikle önemli olduklarını düşündüğüm üç özelliği vardır. İlkin, bir mantıksal çerçeve olarak pozitivistik felsefenin etkisi sözkonusudur. Bu etkinin kendisi de iki boyutludur. Carnap, Hempel ve Nagel gibi filozoflarca resmedilen bilim anlayışları, doğa bilimlerinin benzedikleri şeyin yeterli versiyonları olarak kabul edildiler (genellikle da basitleştirilmiş ve eksik formlarıyla). Fakat aynı zamanda, sosyal bilimlerin doğa bilimleri örneğinde modellendirilmesi gerektiği de vurgulanıyordu: ilkinin amacının, insan davranışının incelenmesinde, doğa bilimlerinin başarılarına paralel olması gerektiği de. Amaç, Radcliffe-Brown'un bir zamanlar bir "toplum hakkında doğa bilimi" diye adlandırdığı şeyi üretmekti.

İkincileyin, yöntem düzeyinde, fonksiyonalizmin etkisi sözkonusudur. Comte'un, Durkheim'ın ve ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki başka düşünürlerin yazılarında fonksiyonalizm, sosyolojinin bir "toplum hakkında doğa bilimi" olması gerektiği teziyle açık ve yakın bağlantı içindeydi. Sosyal analizde organik analojilerin yaygın kullanımı teşvik ediliyor ve bu bir ölçüde biyolojinin sosyal bilimle doğrudan ortak bir çizgide durduğu anlayışından doğuyordu. Benzer türde fonksiyonel anlayışlar heriki bilim dalı için de elverişli görünüyordu. Çok daha yakın dönemde, fonksiyonalizmle sosyolojinin doğa bilimlerininkiyle aynı mantıksal çerçeveyi benimsemesi gerektiği inancı arasındaki ilişkinin çok belirsiz olduğu ortaya çıktı. Modern pozitivist filozoflar, fonksiyonalizmin tezlerini kuşkuyla karşıladılar ve onun mantıksal statüsünü kuşkucu gözlerle ele aldılar.[3] Fakat eğer çağdaş pozitivizmle fonksiyonalizm arasındaki evlilik, ilk bakışta aşk

---

[1] İlâve tartışmalar için Bkz., Giddens, **Central Problems in Social Theory; Action, Structure and Contrradiction in Social Analysis**(London: Macmillan, 1979), bölüm 7.

[2] Bkz., M. Truzzi, **Versthen: Subjective Understanding in the Social Sciences** (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1974).

[3] Bkz., Carl G. Hempel, "The Logic of Functional Analysis," **Aspects of Scientific Explanation** (New York: Free Press, 1965).

evliliği durumu değil ise, ilişkileri, en azından, bitmiş bir ilişkidir. Onların yanında yeralan filozoflar, fonksiyonalist kavramlara, bilim aygıtının meşru parçaları olarak gönülsüz bir rızayla yaklaşırlar. Sosyal bilimlerde çalışanların çoğu bu tür bir kabulü, fonksiyonalizmle bir "toplum hakkında doğa bilimi" taraftarlığı arasındaki geleneksel bağların modası geçmiş bir formülasyon sağlayan birşey olarak gördüler.

Üçüncüleyin, **içerik** düzeyinde, "endüstriyel toplum" ve "modernleşme teorisi" anlayışlarının çok daha genelde bir etkisi sözkonusudur. Elinizdeki yazıda, bu konuda daha fazla şey söylemeyi düşünmüyorum. Bununla birlikte, sosyal bilimlerdeki mantık ve yöntem tartışmalarının, içiçe geçtikleri çok daha somut görüşler ya da teorilerden eğer bütünüyle kopuk değillerse, nadiren kopuk olabileceklerini akılda tutmanın önemli olduğunu düşünüyorum. "Endüstriyel toplum" ve "modernizasyon" kavramları, endüstriyel toplum teorisi diye adlandırılan şeye aittirler. Bununla, onların "ileri" toplumların gelişimiyle ilgili, liberal politik fikirlerle bağlantılı belirli bir görüşler takımına ait olduklarını dile getirmek istiyorum. Endüstriyel toplum teorisi savunucularına göre, endüstriyelizm, çağdaş dünyayı dönüştüren ana harekete geçirici güçtür. Batı toplumlarında açıkça sabit büyüme oranlarının ortaya çıktığı savaş sonrası dönemde, endüstriyel toplum teorisyenleri, bir sınırsız refah umudu, servet ve gelirin eşitlenmesi ve fırsat eşitliğinin yaygınlaşması öngörüsünde bulundular. Endüstriyelizm, hem Batı'da hem de dünyanın geriye kalan kısmında tarihin bu ilerici hareketinin yol gösterici işaretini sağlıyordu.

Bu üç unsuru birbirine bağlayan ortodoks mutabakat sosyolojiye ve bir ölçüde genelde sosyal bilimlere bir "ana fikirler" külliyatı sağladı. Bu mutabakat içindeki görüşler arasındaki farklılığı görmezden gelmek ve ona asla meydan okunmadığını düşünmek kolaydır elbette. Bu mutabakatın özellikle de Sol'dan eleştirmenleri vardı. Hakimiyet devri boyunca ortodoks mutabakata, Marx'tan etkilenen yazarlarca – Mills, Dahrendorf, Lockwood ve Rex gibi birçok eleştirmeni kendilerini Marksist olarak görmeseler de – meydan okundu. Geriye bakıldığında, Max Weber'in onlar üzerindeki etkisinin, Marx'ın etkisinden çok daha derin olduğu görülür. Fakat bu eleştirmenlerin ortodoks mutabakatla ilgili uzlaşmazlıkları her ne olursa olsun, sözkonusu ortodoksi bir tartışma alanı sağlamıştır. Sosyolojide bir birlik sözkonusuydu; yalnızca içinde sorunlarla mücadele edilen bir ortak savaş alanları serisi formunda olsa ve bu tür karşı karşıya gelişlerin sonuçları pek kesin olmasa bile.

Günümüzde bu ortodoks mutabakat yok artık; çünkü, parçalanarak bozuldu. Ortodoks mutabakatın parçalanmasına, felsefede ve sosyal bilimlerde pozitivizme ve fonksiyonalizme karşı yöneltilen eleştirel saldırılar

yolaçtı.[4] Fakat onun ölümü, yalnızca entellektüel eleştiriyle açıklanabilecek birşey değildir. Sosyal bilimlerin maruz kaldığı değişmeler, istikrarlı Batı ekonomileri dönemi tersine dönüşler, krizler ve çatışmalarca kesintilere uğrarken sosyal dünyanın kendisinde ortaya çıkan dönüşümleri yansıtırlar. Endüstriyel toplum teorisyenlerinin gözlemlediği görünüşte istikrarlı alan, kağıttan evler gibi çöktü. Burada, bunun doğrudan imalarını ele almayı düşünmüyorsam da, mantıksal, metodolojik ve temel problemler, benim düşüncemde birbirleriyle derin bir ilişki içindedirler. Burada tartışılan sorunlar, toplumdaki dönüşümlerin somut analiziyle dolaysız şekilde ilişkilendirilebilir.[5]

Hermeneutik, Pozitivizm, Sosyal Teori

Hermeneutiğe ilgi, ortodoks mutabakatın/konsensüsun çöküşü karşısında, sosyal bilimin mantığı ve yöntemi düzeyinde geliştirilmiş tepkilerden – diğer birçok tepki arasından – biridir. Hermeneutik geleneğin İngilizce-konuşan dünyadaki algılanışı ya da keşfi, İngiliz ve Amerikan felsefesindeki Post-Wittgensteincı akım tarafından önemli ölçüde kolaylaştırılmıştır. Olgun Wittgenstein'ın etkisi altında kalan yazarlar, özellikle de Peter Winch, ortodoks mutabakatın görüşlerine tam anlamıyla tezat sosyal bilim görüşleri ileri sürdü. Bu önerilere göre, sosyal ve doğa bilimleri arasında radikal bir karşıtlık vardı; "anlamlı eylemin" anlaşılması doğadaki olayların açıklanmasından farklıydı ve bunlar, post-Wittgensteincı felsefeyle hermeneutiğin daimi ilgileri durumundaki temalarla uyuşuyordu. Winch'in kısa kitabı **The Idea of a Social Science** [Bir Sosyal Bilim Fikri],[6] ilk baskısından sonraki yirmi yıl içinde felsefeciler arasında süren bir tartışmanın odak noktası olmuştu. Bununla birlikte, sosyal bilimlerde çalışanların çoğu, Winch'in tezlerini savunulamaz tezler olarak görüyor ve onları ya görmezlikten geliyorlar ya da reddediyorlardı. Bu kitap, ancak son zamanlarda ilgiye değer görülerek değerlendirmeye tabi tutuldu.

Bir Sosyal Bilim Fikri'nde Winch, herşeyden önce, insanî eylemin anlaşılabilirliğini keşfetmek amacındadır. İnsanların eylemde bulundukları tarzda eylemde bulunmalarının nedenini kavramak için, bizim onların faaliyetlerinin anlamını anlamamız gerekir. Davranışın anlamını anlamak,

---

4 Benim "Functionalism: après la lutte," **Studies in Social and Political Theory** (London: Hutchinson, 1977)'deki geçmişe yönelik analizime bakınız.

5 Bkz., **A Contemporary Critique of Historical Materialism** (London: Macmillan, 1981, vol. 1)

6 Peter Winch, **The Idea of a Social Science** (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

Winch'e göre, aktörlerin yaptıkları şeyi yaparken izledikleri kuralları anlamaktır. Anlamlı eylem, kurallara göre yönlendirilmiş aktivitedir; bu kuralların bilgisinin aktörlere angaje oldukları davranış için "nedenler" sağladığı yerde, kurallara göre yönlendirilmiş aktivitedir. Winch'e göre anlamı ve nedenleri anlama, gözlemlenen davranışın kurallarla bağlantısının kurulmasını gerektirir. Kurallar, "yasalar" değildir; yasa teriminin doğa bilimlerinde kullanıldığı anlamda yasalar değildir. Ne yasaların formülasyonunun ne de nedenlerin analizinin sosyal bilimlerde hiçbir yeri yoktur. Bu yüzden sosyal bilim yoruma dayalı ya da hermeneutik bir faaliyettir; bu türden bir faaliyeti mantıksal bir gedik, doğa bilimlerinin mantığından ve yönteminden ayırır.

Böylece Winch, Hermeneutik gelenekte **verstehen** (anlama, çev.) ile **erklären** (açıklama, çev.) arasında uzun süre önce kurulmuş bulunan dikatominin çağdaş versiyonunu üretir. **Verstehen**, yani anlamın anlaşılması/kavranması ve genellikle insan bilimleri diye adlandırılmış bulunan bilimlerin temeli, Droysen, Dilthey ve diğerleri tarafından **erklären**'in, yani doğa fenomenlerinin nedensel açıklamasının karşı kutbuna yerleştirilmişti. Birçok şey Winch'in yorumunu, hermeneutiğin karakteristik fikirlerinden ayırır. Winch **verstehen** terminolojisini kullanmaz. Daha da önemlisi o, tarihe pek ilgi duymaz. Pozitivist ve hermeneutik gelenekler arasındaki temel farklılıklardan biri, hermeneutik geleneğin tarihe duyduğu sürekli ilgidir. Hermeneutik yazarlar için tarih – zamanın geçişi olarak tarih değil, akşine, insanî varlıkların kendi geçmişlerinin farkında olma ve bu bilinci kendi tarihlerinin ne olduğuna ilişkin fikirlerinin bir parçası haline getirme yetenekleri olarak tarih – daima, sosyal bilimlerin merkezînde yeralmıştır.

Bu kontekstte, Winch'in çalışmalarının ve daha da genelde post-Wittgensteincı felsefenin eleştirel bir değerlendirmesini yapmak niyetinde değilim.[7] Üstelik bunları ve Kıta Avrupası hermeneutiği arasındaki farklılıkları uzun uzadıya ele almak da istemiyorum.[8] Sosyal teoride bir hermeneutiğe dönüşün kendi içinde ve kendi kendisine ortodoks mutabakatın çöküşünün bıraktığı mantıksal ve metodolojik problemleri çözemeyeceğini öne sürmek istiyorum. Winch'in görüşleri, oldukları gibi sürdürülemez ve **verstehen** ile **erklären**'in farklılaşmasını gözden geçirmeye kalkışmak yanlış olur. Bu sonuncu fikir konusunda, gayet tabii, Gadamer ve Ricoeur gibi hermeneutiğin önde gelen savunucularından bazılarınca bir uzlaşmaya

---

[7] Yine bkz., Giddens, **New Rules of Sociological Method** (London: Hutchinson, 1976), bölüm 1.

[8] Krş., K. O. Apel, **Analytical Philosophy of Language and the *Geisteswissenschaften*** (New York: Reidel, 1967).

varılmıştır. Fakat ben, pozitivistik eğilimli yazarların yapma eğiliminde oldukları üzere, hermeneutiğin sosyal teoriye uygunluğunu düşünmeksizin reddetmenin de eşit ölçüde yanlış olduğunu düşünüyorum. Ben bunun yerine, "hermeneutik olarak enforme edilmiş sosyal teori" diye adlandırmayı amaçladığım şeyi ortaya koymak istiyorum. Sosyal teoride, hermeneutiğin post-Wittgensteincı filozofların, Gadamer, Ricoeur ve diğerlerinin ellerinde yeniden canlanışına ilgi göstermenin temel birşey olduğunu düşünüyorum. Fakat ben aynı zamanda, bir ikazda bulunmak istiyorum; bu yazarların düşünceleri, eleştiri süzgecinden geçirilerek ele alınmalıdır.

Tartışmamın önemli bir kısmında, "sosyoloji"den çok "sosyal teori" terimini kullanmayı tercih ettim – ya da en kötü durumda "sosyolojik teori" terimini. Bana göre "sosyal teori" sosyal bilimleri içine alır. O, insanların davranışıyla ilgilenen bütün disiplinlerce paylaşılan bir teoriler külliyatıdır. Dolayısıyla o yalnızca sosyolojiyle ilgili değildir; antropoloji, ekonomi, siyaset bilimi, insan coğrafyası ve psikilojiyle – bütün bir sosyal bilimler alanıyla – ilgilidir. Üstelik sosyal teori, çok daha geniş bir ilgiler serisinden kolayca koparılamaz da: o bir yandan edebiyat eleştirisiyle, diğer taraftan doğa bilimlerinin felsefesiyle bağlantılıdır. Hermeneutiğin sosyal teorideki önemi/anlamı, bu durumu gösterir: çağdaş hermeneutik, metin teorisindeki göze çarpan gelişmelerde fazlasıyla gündemdedir ve keza bilim felsefesindeki mevcut sorunlarla doğrudan ilişkilidir.[9] Bütün bunlarda, yani Geertz'ün modern düşüncenin "sınırları belirsizleşmiş türleri" diye adlandırdığı şeyde, yeni birşey sözkonusudur.[10] Yıllar önce, akademik disiplinlerin geleneksel olarak kabul ettiği hudutları aşma denemesinde bulunan "interdisipliner/disiplinlerarası" incelemelere çağrıda bulunmak genel kabul gören birşeydi. Bu tür incelemelere nadiren rastlanırdı. Fakat günümüzde, ilgilerin ve problemlerin gerçek ve derin içiçeliği entellektüel hayatın geniş tayfı önünde gerçekleşiyor. Sosyal teori, bu içiçe geçişlerin kalbinde ikamet ediyor; hem onlara katkıda bulunuyor, hem de onlardan çok şey öğreniyor. Eski birbirinden ayrı referans çerçevelerinin ya da tartışma kontekstlerinin "belirsizleşmesinden" sözetmek, bir açıdan, çok daha uygun bir terimi kullanmak demektir. Çünkü, yaklaşımların birbirine yakınlaşmasının vukubulması her durumda eldeki mevcut sorunları açıklayamaz. Ortodoks konsensusun çöküşü, sosyal bilimleri ilgilendirdiği kadarıyla, rakip teorik yaklaşımların merkezkaç dağılışı türünden bir sonuca yolaçtı. Başka

---

[9] Kuhn bunu kabul etmiştir. Bkz., T. Kuhn, **The Essential Tension** (Chicago: Universtity of Chicago Press, 1977).

[10] Clifford Geertz, "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought," **American Scholar 49** (1980).

bir yerde öne sürdüğüm gibi,[11] bu görünüşte entellektüel düzensizlik, sosyal teoriyle ilgilenen herhangi birini – gerçekte hepimizi sürüklediği gibi – umutsuzluğa sürüklememelidir. Sosyal teorinin gelişiminin mevcut aşaması, farklı cephelerde yeniden inşa talep eden bir aşamadır. Bu tür bir yeniden inşa süreci, bana göre, zaten işbaşındadır; eski ortodoksinin konsensusunu yeniden ele geçirmesi ihtimal dışı ise de. Aslında, eski ortodoksinin konsensusu türünde bir konsensus elde etme girişiminde bulunmak, çağdaş sosyal düşüncenin ruhuna aykırı birşey olurdu.

Bir ölçüde biçimsiz, hermeneutik olarak enforme edilmiş sosyal teori başlığı altına, bir dizi temel düşünceyi yerleştireceğim. Ancak, burada yoğunlaşmak istediğim iki sorunlar takımı var. Herbiri, daha önce atıfta bulunduğum ortodoks konsensusun ilk iki unsuruna, yani pozitivizmle fonksiyonalizme tepkiyi temsil eder. Sosyal teoriye, içinde "fonksiyon" kavramının hiçbir yerinin bulunmadığı bir yaklaşım geliştirmek istiyorum; bana göre, fonksiyon terimiyle birlikte keza, yanlış öncüllere dayandıkları için, "fonksiyonel analiz" ya da "fonksiyonel açıklama" terimlerinden de vazgeçilmelidir. Bununla birlikte, fonksiyonalizmin (farklı tezahürleriyle) sosyal teoriye katkıları görmezlikten gelinemez.. Winch tercih edilerek, Robert K. Merton terkedilemez. Winch'in "hermeneutik sosyal teorisinin" en önemli sınırlamalarından biri, haklı olarak fonksiyonalizmin hep ana ilgisi durumunda kalmış bulunan şu faktörün hiç üzerinde durmamasıdır: eylemin düşünülmemiş, tasarlanmamış sonuçları. Bu bakımdan, Winch'in sosyal bilimlerin yöntemi açıklaması, fikirlerini bütünüyle kabul ederek atıfta bulunduğu Weber'in açıklamasından daha düşük düzeydedir.[12]

Burada öne sürdüğüm ve son yazılarımda ayrıntılarıyla geliştirmeyi denediğim türden hermeneutik bakımdan enforme edilmiş bir teori, yeterli bir (anlamlı) "eylem" açıklamasını (Weber'in bunu beceremediğini düşünüyorum),[13] bir eylemin beklenmedik şartları ve tasarlanmamış sonuçları hakkındaki analiziyle birleştirme ihtiyacını kabul edecektir. Ben fonksiyonalizm yerine, "yapılaşma (structuration) teorisi" diye adlandırdığım teoriyi teklif etmek istiyorum.

Sosyal bilimlerin mantığı konusunda, hermeneutiğin sosyal teoriyle ilişkisinin bir başka boyutunu vurgulamak isterim. Modern hermeneutik, gündelik inançların ve pratiklerin, sosyal aktivitenin oluşumu içinde sıradan ve "kesin sayılan" şeyleri vurgulayarak fenomenolojiyle birlikte doğdu. Bununla birlikte, sosyal bilimlerin kendi araştırma konularının kavramlaştırılması çok daha özel tipte bir hermeneutik fenomeni içerir ve ben

---

[11] **Central Problems in Social Theory.**

[12] Winch, **The Idea of a Social Science,** bb.. III vd.

[13] Giddens, **Studies in Social and Political Theory,** s. 179 vd.

bunun böyle olduğunu düşünme eğilimindeyim. Ortodoks mutabakatın içerdiği pozitivistik bakış açısının temel amaçlarından biri, olağan gündelik dilin yerine sosyal bilimlerin teknik vokabülerini – doğa bilimlerinin farklı alanlarında kullanılan vokabülere paralel bir teknik vokabüleri – ikame etmekti.[14] Ancak, gündelik dil ve gündelik dilin kullanımının içerdiği hayat tarzları ile sosyal bilimlerin teknik dilleri arasındaki ilişki, önceden-varolan ortodoksi içinde varsayıldığından çok daha kompleks ve önemli olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Aslında hermeneutik burada iki taraflı bir biçimde işe karışır – ikinci temama "çifte hermeneutik" (double hermeneutics) diye atıfta bulunmamın nedeni de budur. Sosyal bilimci bir dünyayı, sosyal dünyayı, aktiviteleriyle kendisini üretenler ve tekrar tekrar üretenlerce, yani insan öznelerce anlamlı bir dünya olarak inşa edilen bir dünyayı inceler. İnsan davranışını doğru bir tarzda tasvir etmek, ilkece, bu davranış tarafından inşa edilerek oluşturulan hayat tarzlarına katılmaya muktedir olmaktır. Bu gayet tabii, hermeneutik bir görevdir. Fakat sosyal bilimin bizatihi kendisi de kendi teknik kavramlarıyla bir "hayat tarzı"dır. Dolayısıyla hermeneutik sosyal bilimlere birbiriyle bağlantılı iki düzeyde girer; bu çifte hermeneutik, sosyal teorinin postpozitivist yeniden formüle edilmesinin temel önemi haiz birşey olduğunu açıkça ortaya koyar.

Yapılaşma Teorisi

Başka bir yerde, yapılaşma teorisini, ana hatlarıyla, biraz ayrıntılı bir biçimde dile getirdim[15] ve bu yüzden burada yalnızca kısaca değinmekle yetineceğim. Bir yapılaşma kavramı geliştirmekle, sosyal bilimlerdeki mevcut tartışmalarda gündeme gelmiş bulunan çeşitli istekleri karşılama girişiminde bulunuyorum. İlkin, öncelikle yapısalcı düşünme gelenekleri içinde çalışanlar tarafından tasarlanan bir "özne teorisi" talebini ele alacağım. Bir özne teorisine çağrı, felsefedeki pozitivist görüşlerden ve Kartezyen **cogito**'dan belirli bir kopuşu gerektirir. İnsanların sahip bulunduğu birşey olarak "bilinç," analizin başlama noktası durumunda bir fenomen, yani bir verili birşey olarak görülemez. Fakat, bir özne teorisinin gerekliliğini ortaya koyduktan sonra, bunun öznenin "adem-i merkezîleştirilmesini" icabettirdiğini öne sürerken, yapısalcı düşünce sübjektif tarzda dilin soyut yapılarında erime eğilimine girmiştir. Öznenin adem-i merkezîleştirilmesi, aynı zamanda bu özneyi akıl yürüten ve eylemde bulunan bir varlık olarak **yeni-**

---

[14] Bu konumun en açık ifadelerinden biri için bkz., C. W. Lachenmeyer, **The Language of Sociology** (New York: Columbia University Press, 1971).

[15] **Central Problems in Social Theory.**

den elegeçirmelidir. Aksi takdirde sonuç, objektivist bir sosyal teori tipi olur; insan failin içinde yalnızca sosyal nedenlerin belirlenmiş – ürünü olarak ortaya çıktığı bir sosyal teori. Burada, yapısalcılıkla (post-yapısalcılık diye adlandırılan türleri dahil) fonksiyonalizm arasında güçlü bir benzerlik vardır – yapısalcılık da fonksiyonalizm de ne bütünüyle şaşırtıcı ne de tam anlamıyla kendilerine özgüdürler; çünkü herikisinin de kökleri kısmen Durkheim'dadır.[16]

İkincileyin, objektivizmden kaçınan bir özne teorisinin sübjektivizme düşmemesi gerektiği talebini ele alacağım. Sübjektivizme düşüş kesinlikle, ortodoks mutabakatın çözülüşü karşısında ortaya çıkan ilk tepkilerdeki ana eğilimlerden biriydi. Bütünüyle sübjektivist anlayışlar, insanî davranışın yaratıcı boyutlarını vurguladıkları halde, sübjektivitenin kaynaklarını **açıklayamadılar**. Ben yapılaşma teorisiyle, ne öznenin (insan fail) ne de nesnenin ("toplum" veya sosyal kurumlar), öncelikli faktörler olarak görülmemesi gerektiğini öne sürüyorum. **Bunların herbiri tekrar tekrar gerçekleşen pratikler içinde ve bu mükerrer pratikler vasıtasıyla oluşturulurlar.** İnsanî "eylem" fikri, "kurum" fikrini varsayar ve bunun tersi de doğrudur. Dolayısıyla bu ilişkinin açıklaması, sosyal pratiklerin yapılaşmalarının (zaman ve mekân içinde üretimlerinin ve yeniden üretimlerinin) nasıl gerçekleştiğinin açıklamasının çekirdeğini içinde taşır.

Eylem fikri felsefecilerce çok tartışılmıştır ve hatırı sayılır ölçüde fazla sayıda ihtilafa yolaçmıştır. Ben bu kavramı, insanî davranışın "kapasitesi/yeteneği" (capability) ve "bilinebilirliği" (knowledgeability) diye adlandıracağım iki unsuruna atıfta bulunacak şekilde kullanacağım. Bunların ilkiyle, insan eyleminden her sözettiğimizde, failin "aksi şekilde eylemde bulunabileceği" ihtimalini kastediyorum. Bu aşırı yıpranmış ifadenin anlamını felsefî açıdan izah etmek kolay değildir ve onu burada ayrıntılarıyla ele almak pek mümkün görünmüyor; fakat onun sosyal analiz için önemi, doğrudan doğruya **gücün/iktidarın** sosyal teorideki anlamına bağlı olduğu için apaçık ortadadır.[17] İkinci terim "bilinebilirlik"le, toplumun üyelerinin toplum ve toplum içindeki faaliyetlerinin şartları hakkında bildikleri şeylerin tamamını kastediyorum. Faillerin bilebilme yeteneklerini, "bilinçli olarak bilinen şeyle – bu, bilinçli bir şekilde "zihinde tutulan şey" anlamına gelir – eşitlemek kökten yanlıştır. Sübjektiviteyle ilgili bir açıklama, bu anlamdaki "bilinçliliği" (diskursif bilinçlilik) "pratik bilinçlilik" diye adlandırdığım şeyle ve bilinçdışı ile ilişkilendirmelidir. Bir pratik bilinçlilik anlayışından yoksunluğun, fonksiyonalist ve yapısalcı dü-

---

[16] **A. g. e.**, bölüm 1.

[17] Bkz., Anthony Giddens, "Action, Structure, Power," **Profiles and Critiques in Social Theory** (London: Macmillan, 1982).

şünce geleneklerinin ortak özelliği olduğunu düşünüyorum. Pratik bilinçlilikle, sosyal hayat kontekstinde nasıl "yaşanılması" gerektiğini bilmenin birbirinden farklı çok sayıda zımnî tarzını kastediyorum. "Bilinebilirlik" gibi, "yeteneklilik" de, oyun teorisinde yapıldığı üzere, faillerin "karar" alma yetenekleriyle aynileştirilmemelidir. Eğer o, bireylerin bilinçle bir potansiyel davranış alternatifleri dizisiyle – bu alternatifler arasında bir tercih yaparak – karşı karşıya geldikleri şartlara atıfta bulunuyorsa, karar alma, genelde yetenekliliğin bir alt kategorisinden başka birşey değil demektir. Yeteneklilik, yani, "aksi şekilde hareket edebilme" genellikle bir gündelik davranış rutini, gündelik davranışın zımnî özelliğidir.

Kurumlarla, geniş bir zamansal ve mekânsal kapsama sahip yapılaşmış sosyal pratikleri, tarihçi Braudel'in zamanın **longue dureé**'si diye adlandırdığı şey içinde yapıya kavuşan sosyal pratikleri, bir toplumun üyelerinin büyük çoğunluğu tarafından izlenen ya da benimsenen sosyal pratikleri kastediyorum. Yapılaşma teorisinde "yapı,"sosyal sistemler içinde cisimleşen kurallara ve kaynaklara, fakat yalnızca "fiilî varoluşa" sahip kurallara ve kaynaklara atıfta bulunur. Toplumun yapıya kavuşmuş bulunan nitelikleri, kurumların uzun-dönemli gelişiminin açıklanmasında temel teşkil eden niteliklerinin analizi yalnızca sosyal sistemlerin yapılaşması ve sosyal aktörlerin bilebilirliğini oluşturan (gündelik hayatın sürekliliğinde takviye edilen ya da değiştirilen) hatıra izleri içinde "varolur." Fakat kurumlaşmış pratikler, kaynakların gündelik hayatın sürekliliği dahilinde kullanımı yoluyla "vukubulur" ve "gerçekleştirilir." Kaynaklar, sosyal sistemlerin yapılaşmış nitelikleridir, fakat yalnızca, aktörlerin kapasiteleri çerçevesinde, "aksi şekilde eylemde bulunma" kapasiteleri içinde "varolurlar." Bu beni, sosyal yapılaşma teorisinin temel bir unsuruna, yani, sosyal pratiklerin organizasyonunun temelde **recursive**/mükerrer olduğu tezine götürüyor. Yapı, mükerreren organize ettiği pratiklerin hem aracı/ortamı hem de ürünüdür.

Böyle formüle edildiğinde, yapılaşma teorisi bana önemli ölçüde hem insanî eylem konusunda Winch tarafından geliştirilen bakış açısı türünden hem de fonksiyonalist teorilerin objektivizminden uzaklaşıyor görünüyor. Fonksiyonalist teoriler insanları, bilmeye muktedir failler olarak ele almayı başaramazlar. Winch, bu faktörleri, (tam anlamıyla tatmin edici olmasa da) kendi sosyal bilim türü için merkezî hale getirir; fakat bu faktörler kurumlar analizinde – kılavuzu Wittgenstein'ın analizinde olduğu gibi gibi – yalnızca eylemin kendisine göre yorumlanacağı bir yarı karanlık arka perde olarak ortaya çıkma eğiliminde şeylerdir. Bununla birlikte, sorunları bu halde bırakamayız; çünkü, şimdiye kadar yaptığımız tartışmada, eylem figürünün varlığı teslim edilmemiş şartlarının ve tasarlanmamış sonuçla-

rının yeri açıklığa kavuşturulmuş değil. Eylemin varlığı teslim edilmemiş şartları arasına, davranışın bilinçdışı kaynakları dahil edilmelidir. İdrak (cognition) ve motivasyonun bilinçdışı kaynakları, faillerin bilinebilirliklerine ve kapasitelerine bir "sınır" getirir. Fakat bilinebilir şekilde yeniden üretilen pratiklerin "sınırlanmış" karakteri aynı zamanda sosyal analizi, zarureten fonksiyonalist yaklaşımların şu ana ilgi odaklarıyla sürekli irtibatlı hale getirir: tasarlanmamış sonuçların geriye yansıtma ilişkileri vasıtasıyla sosyal yeniden üretim. Burada, eylemin düşünülmemiş sonuçları, eş - zamanlı olarak yeniden üretim sisteminin varlığı teslim edilmemiş şartlarıdır.

Bu tür geriye yansıtma ilişkilerinin sosyal teorideki önemi üzerinde ısrar etmek kesinlikle gereklidir. Fakat "fonksiyon" kavramı, onların kavramlaştırılmasında bir yardımcıdan çok bir engeldir. "Fonksiyon" fikri, eğer sosyal sistemlere "ihtiyaçlar" ("öngereklilikler," "zorunluluklar" veya eş anlamlı diğer şeyler) atfediyorsak sosyal bilimler vokabülerinin bir parçası olarak "akla yatkın" bir fikir olabilir sadece. Ancak, sosyal sistemlerin ihtiyaçları olamaz ve sosyal sistemlerin ihtiyaçlarının bulunduğunu varsaymak, onlara bir gayrımeşru teleoloji uygulamaktır. Yapılaşma teorisinde, "sosyal yeniden üretim" açıklayıcı bir terim olarak kabul edilmez: sosyal yeniden üretimin bizatihi kendisi daima, sosyal aktörlerin sınırlı ve zorunluluk içermeyen uygulamalı bilinebilirliklerine göre açıklanmalıdır.

Yukarıdaki argümanların sonuçlarından biri, gündelik hayatın şahsî, geçici karşı karşıya gelişlerinin kavramsal olarak kurumların uzun dönemli gelişmelerinden ayrılamayacağıdır. Kelimelerin en tesadüfi/rastgele mübadelesi bile konuşucuları, onları kelimelerini şekillendiren dilin uzun dönemli tarihine ve eşzamanlı olarak o dilin sürekli yeniden üretimine sokar. Braudel'in tarihsel zamanın **longue dureé**'si ile Schutz'un Bergson'u izleyerek dikkatimizi çektiği gündelik hayatın **dureé**'si arasında tesadüfi bir benzerlikten daha fazla birşey vardır.

Çifte Hermeneutik

Daha önce belirttiğim gibi, günümüzün önde gelen hemeneutik filozofları, hermeneutik gelenek içinde daha önceki yazarlar tarafından öne sürülen **verstehen** ile **erklären** arasındaki çelişki konusunda eleştirel bir tavır takınırlar. Bunun nedenlerinden biri, özellikle Gadamer'in üzerinde yoğunlaştığı bir faktördür: Dilthey ve diğerlerinin **verstehen'i** "psikolojik" bir

fenomen olarak takdim etme eğilimleridir.[18] Başka bir söyleyişle, **verstehen** aktiviteleri veya eserleri yorumlanmış olanların zihin durumlarının "tekrar yaşanmasını" ya da "yeniden tecrübe edilmesini" gerektirir. **Verstehen**'in "psikolojik" versiyonu yerine Gadamer, kavramı uygun bir şekilde dile, "anlamanın" içinde insan hayatı için temel teşkil ettiği ortam durumundaki dile yerleştirir. İşte bu noktada, Kıta Avrupası hermeneutiği ile olgun Wittgenstein'ın felsefesi arasında önemli bir bağlantı noktası vardır. Winch Wittgenstein'ı izlediği ölçüde, **verstehen**'in "psikolojik" versiyonunu geliştiren düşünür olarak görülemez. Yine de, eylemin bizatihi kendisinin anlaşılmasına ilişkin anlayışının bir sonucu olarak değil, doğa bilimine ilişkin görüşünün bir sonucu olarak **verstehen** ile **erklären** arasındaki farklılığın yeni bir yorumunu üretir. Kendi zamanında Dilthey, pozitivistik bilim fikrinden aşırı ölçüde etkilenmiş ve doğa bilimlerinin mantığı ile ilgili görüşünü özü itibariyle John Stuart Mill'den çıkarmıştı. Winch'in doğa bilimi anlayışı – bu anlayış, gerçekten de kitabında yalnızca, sosyal bilimlerle ilgili tartışmasının belirginleştiricisi olarak sahneye çıkar – doğrudan doğruya, Mill'inki dahil, önemli ölçüde ilgilendiği pozitivist felsefeden türetilmiş bir anlayıştır. O Mill'in, hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde "bütün açıklamalar .... temelde aynı mantıksal yapıya sahiptirler"[19] yolundaki görüşünü sorgular. Fakat, Mill'in doğa bilimleriyle ilgili açıklamasını tartışmaz.

Ancak sosyal teorideki bugünkü sorunlar, doğa bilimlerinin felsefesini etkilemiş bulunan hızlı değişmelerden koparılamaz. Belirtmiş olduğum ortodoks mutabakat, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin peşinden modellendirilmesi gerektiği varsayımını içermekle kalmaz sadece, kendisinin doğa bilimlerinin "ortodoks modeli" diye adlandırdığı şeyi – yani, mantıksal pozitivizmin Carnap ve diğerlerince ortaya konulan liberalleştirilmiş versiyonunu – da benimser.[20] Ortodoks doğa bilimleri modeli artık gündemden kalkmış durumda. Popper, Kuhn, Toulmin, Hesse, Feyerabend ve diğer birçoklarının yazıları, pozitivistik bilim modeline egemen olan düşüncelerden kopmuştur. "Bilimin yeni felsefesi," önde gelen şahsiyetlerinin ileri sürdüğü sorunları çözmekten uzak gibi görünüyor. Fakat, bu gelişmelerin sosyal teoride görmezden gelinemeyeceği açıktır; amacımızın bir "doğal toplum bilimi" inşa etmek olması gerektiği görüşünü desteklemesek bile. Günümüz sosyal bilimlerinde, deyim yerindeyse, eşzamanlı olarak iki eksen

---

[18] Hans-Georg Gadamer, **Truth and Method** (London: Sheid and Ward, 1975).

[19] Winch, **The Idea of Social Science**, s. 71.

[20] Bakınız Herbert Feigl, "The Origin and Spirit Of Logical Positivism," **The Legacy of Logical Positivism**, ed. Peter Anchistein and Stephen F. Barker (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969).

üzerinde dönmekle yükümlüyüz. İnsanî eylemin, kurumların ve onların ilişkilerinin karakterini yeniden düşünürken, aynı zamanda, bilim felsefesindeki dönüşümleri de aklımızda tutmalıyız.

Pozitivistik bilim anlayışları, teorilerin, bilimsel faaliyetin temel unsurları olarak gözlem önermelerine, doğrulamaya ve tahmine bağlılığının altını çizdiler. Kuhn ve yukarıda belirtilenler türündeki diğer çağdaş filozofların yazıları, gayet tabii, yine de, bir ölçüde bu sorunlarla ilgilidirler. Fakat, bilimin dünyanın "açıklanması" kadar "yorumu" anlamına geldiğini ve bu iki faaliyet formunun kolayca birbirinden koparılarak ele alınamayacağını açıkça dile getirdiler. "Paradigmalar" (bu kavram öylesine suistimal edilmiş öylesine suistimal edilmiştir ki, artık elden çıkarılması gerekmektedir) ya da bilimsel teorilerin diliyle konuşmak gerekirse, anlam çerçeveleri arasındaki ilişki, tercüme problemlerinin, uzun zamandır hermeneutiğin ana ilgisi durumundaki problemlerle birleştirilmesini gerektiriyor. Burada ortaya çıkan problemler, sosyal bilimlerde geliştirilen teorilerle doğrudan bağlantılıdırlar; fakat, sosyal bilimler için özel bazı sorunlar da vardır. Bu sorunlardan biri kesinlikle çifte hermeneutik sorunudur. Doğa bilimlerinin hermeneutiği yalnızca bilimsel teorilerle ve kendisini sorgulayanlara cevap veremeyen, kendi aktivitelerini inşa ederek yorumlayamayan bir nesne dünyasının analizini yapan bilimadamlarının söylemleriyle ilişkilidir.

Sosyal bilimlerin çifte hermeneutiği, Winch'in sıradan aktörlerin gündelik dili ile sosyal bilimcilerce icat edilen teknik terminolojiler arasındaki "mantıksal bağ" diye adlandırdığı şeyi içerir. Suchtz, sosyal gözlemcinin kavramlarının, faaliyetleri tanımlanması ya da analiz edilmesi gereken aktörlerce kulanılan kavramlara "uygun" olmaları gerektiğini söylerken, Weber'den ödünç aldığı bir terimle, aynı şey üzerinde fazlasıyla durmuştur. Ancak, hiçbir yazar, onların işaret etikleri bu ilişkinin özellikle ikna edici bir açıklamasını yapamamıştır. Winch'in versiyonunun imaları pek işlenmemişse de, Schutz'unkinden daha doğru olduğunu düşünüyorum. Suchtz'un fikrine göre, sosyal bilimlerde teknik terimler yalnızca, bir "tipik yapı" içinde analizi yapılan aktivite modu, aktörün kendi kavramları açısından "aktörün kendisi için anlaşılabilir" ise "uygun" terimlerdir.[21] Fakat bu, savunulabilir bir bakış açısı değildir. Winch'in tartışmasında kullandığı şu örneği düşünün: iktisat biliminde "likidite tercihi" kavramının kullanımını. Bu tür bir fikrin "uygunluğunu" bir sokak işçisinin anlayıp anlamamasınca belirlendiğini varsaymamız gereksin; bu ne anlama geliyor? İktisat biliminin vokabülerinin "uygun" bir parçasını deklare edecek kavramı bu

---

[21] Alfred Schutz, "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action," **Collected Papers** (The Hague: Mouton, 1967) I:37.

birey nasıl kavrayabilecektir? Suchtz gerçekten sorunu yanlış anlamıştır. Çifte hermeneutiğin içerdiği "mantıksal bağ" davranışları tanımlanmakta olan aktörlerin ya da aktörün sosyal bilimcinin kullandığı kavramı kavramaya muktedir olup olmamalarına bağlı değildir. Sözü edilen "mantıksal bağ" sosyal bilimci gözlemcinin aktörlerin hayatlarına yön veren kavramları tam anlamasına bağlıdır. Winch, "likidite tercihinden" ve bu kavramın ekonomist tarafından kullanımının onun bir işletmeyi idare etmenin ne olduğunua ilişkin bir kavrayışı ve sonra da para, maliyet, rizk vb. gibi iş kavramlarıyla ilgili bir anlayışı gerektirdiğinden"[22] sözetmekte haklıdır.

Ancak çifte hermeneutiğin imaları, çifte hermeneutik ifadesinin ortaya koyduğundan çok daha kapsamlı ve çok daha komplekstir. Doğa bilimlerinin teknik dili ve teorik önermeleri, ilişkili oldukları dünyadan ayrıdırlar; çünkü bu dünya sorulan sorulara cevap vermez. Fakat sosyal teori, bir özne dünyası durumundaki kendi "nesne dünyasından" koparılamaz. Ortodoks mutabakatın etkisi altında kalanlar, bunun elbette farkındadırlar; fakat, yasalar temelinde tahminin sosyal bilimlerin temel görevi olduğu düşüncesinin etkisi altında kaldıklarından, bu tür izolasyonu/ayırmayı mümkün mertebe kopyalamayı denediler. Çifte hermeneutik, "kendi kendini-tamamlayan" ya da "kendi kendini-reddeden" kehanetler (prophecies) şeklinde, bu tahminle ilişkisi dahilinde anlaşılıyordu. Gündelik dil ve gündelik sosyal hayat ile sosyal teori arasındaki ilişki özellikle bir engel, genellemelerin kendileriyle geçerli kılındığı tahminleri teste tabi tutmanın yoluna çıkan birşey sayılıyordu. Winch'in tartışması, bu tür bir görüş noktasının sınırlarına işaret eder; fakat onun, sosyal bilimlerle davranışlarının analizi yapılan insanların hayatları arasındaki ilişkileri ifade etmenin bir yolu olarak yoksulluğunu ısbatlamayı başaramaz. Çifte hermeneutik, Gadamer'in ısrarla belirttiği gibi, bu ilişkilerin diyalog ilişkileri olmalarını gerektirir. Sosyal bilimlerin "bulgularının," atıfta bulundukları yaşantıya göre ele alınması, marjinalleştirilebilecek veya marjinalleştirilmesi gereken bir fenomen değil, tersine onların doğalarının koparılamaz bir parçası durumunda bir fenomendir. O sosyal bilimlerin şu iki toplumun bizatihi kendisine bağlı bulunma tarzını birbiriyle birleştiren menteşedir: sömürücü tahakküm biçimlerine katkıda bulunan birşey olarak veya özgürleşmeye destek sağlayan birşey olarak.

---

[22] Winch, **The Idea of a Social Science**, s. 89.

Sonuç

Yukarıda tasvirini yaptığım gelişmelerin doğurduğu birçok sorun vardır. Yazımı, bunların bazılarını göstererek bitireceğim.

İlkin, doğa bilimlerinin postpozitivistik felsefesinde çözülmesi gereken çok sayıda temel sorun vardır. Çalışmaları ortodoks modelin temelinin kazılmasına katkıda bulunan büyük yazarların herbirinin görüşlerine karşı dikkate değer itirazlarda bulunulmuştur. Sözün gelişi Popper'in, bilimle bilimsel olmayan şey, başka bir söyleyişle "sahte-bilim" arasına, kendi yanlışlamacılık teorisi temelinde kesin bir sınır çizgisi çekme girişiminin savunulamaz olduğu ortaya çıkmıştır. **Bilimsel Devrimlerin Yapısı** adlı kitabında ve daha sonraki çalışmalarında Kuhn bilimde rölativizm ve doğruyla ilgili temel sorunlar ortaya koymuş, ancak bu sorunları halletmeyi başaramamıştır. Burada, farklı biçimlerde Hesse ve Bhaskar tarafından ortaya konulan türde değişikliklere tabi tutulmuş bir realist bilim teorisi pekâlâ önerilebilir.[23] Bu teorilerin sosyal bilim için imaları henüz tam olarak ortaya konulmamıştır; fakat Gadamer'in tarihselciliğine yenik düşmeksizin hermeneutikten çıkarılacak bir bakış açısıyla uzlaştırılabilir görünüyorlar. Özellikle de Bhaskar'ın sosyal aktiviteyle ilgili "dönüştürücü sosyal aktivite modeli" bağımsız bir biçimde, benim yapılaşma açıklamamla ortak birçok şeye sahip bir sosyal bilim anlayışına ulaşıyor.

İkincileyin, sosyal bilimlerde nedensel yasaların önemine ilişkin daha önceden geliştirilmiş anlayışları yeniden formüle etmeliyiz. Nedensel yasaların doğa bilimlerindeki mantıksal statüsü, asla karşı çıkılamayacak bir mesele değildir. Bununla birlikte, ne doğa bilimleriyle sosyal bilimlerde yasaların mantıksal bakımdan aynı oldukları yolundaki pozitivist görüş ne de nedensel yasaların sosyal bilimlerde asla yerlerinin olmadığı yolundaki hermeneutik görüş kabul edilebilirdir. Başka bir yerde, sosyal bilimlerdeki yasalarla doğa bilimlerindeki yasalar arasında temel bir mantıksal farklılık bulunduğunu öne sürdüm.[24] Sosyal bilimlerde yasalar, karakterleri itibarı ile doğaları gereği "tarihseldir"ler: onlar yalnızca bilinebilir yeniden üretilmiş sosyal etkileşim sistemlerinin verili özgül "sınırlılık" şartlarını içerirler. Yasaların içerdiği nedensel ilişkiler yeniden üretilen eylemin düşünülmüş ve düşünülmemiş sonuçlarının aynı zamanda vaki olmalarına atıfta bulunurlar; bu aynı zamanda vaki oluşlar, sosyal analizin bizatihi kendisinin diyaloga dayalı uygulamasıyla değiştirilebilirler. Buradaki tipik durum, Marx'ın rekabetçi kapitalizmdeki "pazar yasaları" analizidir. "Pazar yasaları" yalnızca, mevcut bir kapsayıcı anlamadan mahrumiyeti ve

---

[23] Mary Hesse, **The Structure of Scientific Inference** (London: Macmillan 1974); Roy Bhaskar, **A Realist Theory of Science** (Leeds: Leeds Books, 1975).

[24] **Central Problems in Social Theory**, Bölüm 7.

ekonomik hayatın kapitalist üretimin "anarşik" şartları kontekstinde üreticilerce kontrolünü içerir. Onların ifade ettikleri bağlantılar, bu bağlantıların bilgisi temelinde gerçekleştirilen eylemin ışığında değiştirilebilirdirler. Bunu söylerken, **Bilgi ve İnsani İlgiler/Çıkarlar**'da Habermas'ın yaptığı ve itiraf ettiği şu hatadan kaçınmalıyız: "self-refleksiyon" sürecinde kazanılan bilgi, sosyal dönüşümün yeterli şartı değildir.[25] Bilinebilirlik artı kapasite – bunların herbiri, sosyal sistemlerin sürekliliğinde ve değişiminde içerilirler.

Üçüncüleyin, eğer **verstehen** ile **erklären** arasındaki geleneksel farklılaştırmanın terkedilmesi gerekiyorsa, sosyal hayatın hermeneutik felsefelerce ortaya konulan ayırıcı özelliklerini görmek durumundayız. Sosyal hayatın yaratıcı tasvirlerinin şartının, ilkece ona katılabilmekten geçtiğini söylemenin doğru olduğunu kabul ediyorum. Bu, eylemleri sosyal dünyayı inşa eden ve tekrar inşa eden gözlemcilerle katılımcıların paylaştıkları "karşılıklı bilgiyi" gerektirir. Ancak yine de, burada da karşımıza şu değişik sorunlar ortaya çıkmaktadır: sözün gelişi, hangi tasvirin bir eylemin ya da eylem biçiminin "geçerli/doğru" tasviri olduğuna nasıl karar vereceğiz; yabancı kültürlerin içerdiği inançlar nasıl eleştiriye tabi tutulabilirler. Bununla birlikte, eylemin kavramlaştırılması konusunda bir şey açıktır: insanî eylemi sosyal nedenlerin sonucu olarak açıklayan deterministik insanî fail görüşleri reddedilmelidirler. Bunun, daha önceki düşüncelerimin ışığında, nedensel yasaların sosyal bilimlerde hiçbir yerlerinin bulunmadığını ima etmediği apaçık ortadadır.

Dördüncüleyin, sosyal teori, zarureten bir eleştirel teoridir. Bununla, ne genelde Marksizmin bir versiyonunu ne özelde Frankfurt sosyal düşüncesiyle özdeşleştirilen eleştirel teorinin özel açıklamalarını savunduğumu söylemek istiyorum. Sosyal bilimlerde çalışanların kendi teorilerinin ve araştırmalarının, toplumlarının hemşehri üyeleri için imalarına uzak ya da kayıtsız kalamayacaklarında ısrar etmek isterim. Sosyal bilimleri "bilinebilir" ve "muktedir" olarak görmek, yalnızca bir eylem analizi sorunu değildir; aynı zamanda zımnî bir politik duruştur da. Doğa bilimlerinin pratik sonuçları, "teknolojiktir"; insanî tarzda edinilen bilginin o bilgiden bağımsız şekilde varolan bir nesneler dünyasına uygulanmasıyla ilişkilidirler. Fakat insanî varlıklar, bilginin yalnızca hareketsiz nesneleri değildirler; aynı zamanda sosyal teoriyi ve araştırmayı kendi eylemleriyle bütünleştirmeye yetenekli – veya yatkın – faillerdir de.

---

[25] Habermas'ın şu "oto-kritiğine" bakınız: Jürgen Habermas, "Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory to Practice," **Theory and Practice** (London: Heinemann, 1974).

Dayanışma Olarak Bilim*

Richard Rorty

Kültürümüzdeki "bilim," "rasyonalite," "objektivite," ve "hakikat (doğru, çev.)" nosyonları, birbirleriyle ilişkili nosyonlardır. Bilim, "kesin," "objektif" hakikati ortaya koyan bilim olarak bilim düşüncesidir: gerçekliğe tekabül eden düşünce olarak hakikati, adına layık biricik hakikat türünü sergileyen bilim. Felsefeciler, teologlar, tarihçiler ve edebiyat eleştirmenleri gibi hümanistler de, "bilimsel" olup olmadıkları konusunda –"doğru terimine uygun olarak, dikkatle öne sürülmüş olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın, ulaştıkları sonuçlar hakkında düşünmeye yetkili olup olmamalarının hiçbir önemi bulunmaksızın – endişe duymak zorunda kalırlar. Biz "objektif doğruyu" aramayı, "aklın kullanımıyla" özdeşleştirme ve dolayısıyla doğa bilimlerini, rasyonalitenin paradigmaları olarak düşünme eğilimindeyiz. Biz aynı zamanda, rasyonaliteyi, bir "metodolojik" olmanın önceden tebliğ edilmiş prosedürlerini izleme meselesi olarak düşünme eğilimindeyizdir de. Bu yüzden, "metodolojik," "bilimsel" ve "objektif" terimlerini, eş anlamlı terimler olarak kullanma eğilimindeyiz.

"Bilme/kavrama statüleri" ve "objektivite" ile ilgili endişeler, içinde bilimadamının rahibin yerini aldığı sekülerleşmiş bir kültürün özellikleridir. Bilimadamı günümüzde, insanlığı, kendi dışındaki birşeyle temas halinde tutan (kendi dışındaki birşeyden haberdar halde tutan, çev.) kişi olarak görülmektedir. Evren, gayrişahsi (kişidışı, çev.) hale geldikçe, güzellik (ve zamanla ahlakî güzellik bile) de o ölçüde, "sübjektif" birşey olarak düşünülmeye başlandı. Bu yüzden, hakikat bugün, beşerî varlıkların, gayrıinsanî birşeyden sorumlu oldukları biricik nokta olarak düşünülmektedir.

---

* Elinizdeki metin Nelson, John S, Megill Allan and McCloskey, Donald M.(eds), **The Rhetoric of the Human Sciences/ Language and Argument in Scholarship and Public Affairs**, (The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1987), ss. 38-52'den alınmıştır.

"Rasyonaliteye" ve "yönteme" bağlılık, bu sorumluluğun farkına varılışı olarak gözönünde bulundurulmaktadır. Bilimadamı, bir ahlakî örnek, kendisini işe karıştırmaksızın, tekrar tekrar olgunun katılığına açılan bir ahlâkî örnek haline geldi.

Bu düşünme tarzının bir sonucu, teknede yeralmak isteyen, ancak tahminler öne sürmeye ve doğa bilimlerince sağlanan teknolojiyi üretmeye muktedir olamayan herhangi bir akademik disiplinin, ya bilimi taklit etme ya da olgular keşfetmek zorunda kalmaksızın, "bilme/kavrama statüsü" sağlamanın bir yolunu bulma iddiasında bulunmasının gerekmesidir. Bu disiplinlerin pratisyenlerinin kendilerini, ya "davranışsal bilimler" gibi terimler kullanarak bu yarı-rahibane düzene bağlamaları ya da aksi durumda, bu disiplinin pratisyenlerinin, ilgilendikleri "olgular" dışında birşey bulmaları gerekir. Onlar kendilerini, ya olgulara zıt olarak "değerlerle" ilgilenen bilimler olarak ya da gelişen ve çoğalan "eleştirel düşünme" alışkanlıkları olarak tanımlayacaklardır.

Retoriğin hiçbir türü çok tatmin edici değil. Hümanistlerin ne kadarının "objektif değerler" hakkında konuştuklarının hiçbir önemi bulunmaksızın, bu ifade her zaman, bir belirsiz karışıklığa imada bulunuyor. O, bir eliyle verdiğini, diğer eliyle geri alır. Objektif olanla sübjektif olan arasındaki ayırım, olgu ile değer arasındaki ayırıma paralellik gösterecek şekilde geliştirildi, bu yüzden, objektif değer, uçan at kadar belli belirsiz mitolojik bir şeye imada bulunuyor. Hümanistlerin eleştirel düşünme yeteneklerinden sözetmek, daha iyi hiçbir şeye yolaçmaz. Hiç kimse, felsefecilerin veya edebiyat eleştirmenlerinin eleştirel düşünmekte veya şeylere daha geniş bir çerçeveden bakmakta, teorik fizikçilerden ya da mikrobiyologlardan daha iyi olduklarına gerçekten inanmıyor. Bu yüzden, toplum, bu heriki retorik türünü de görmezlikten gelme eğiliminde. Toplum, hümaniter disiplinleri, sanatlarla eşit değerde şeyler olarak görüyor ve bunların herikisinin de, hakikatten çok haz sağlayan disiplinler olduklarını düşünüyor. Gayet tabii, bunların herikisi de "düşük" hazlardan çok "yüksek" hazlar sağlayan şeyler olarak düşünülüyor. Fakat, bu yüceltilmiş ve ruhani haz türü, yine de, hakikati ele geçirmenin çok uzağında bulunuyor.

Katı olgularla yumuşak değerler, hakikat ve haz, objektivite ve sübjektivite arasında yapılan bu ayırımlar, işe yaramaz ve kaba araçlardır. Onlar kültürü parçalara ayırmaya elverişli değildirler; çözdüklerinden çok daha fazla zorluk yaratırlar. Yeniden başlamak için, bir başka vokabüler bulmak çok daha iyidir. Ancak, bunu gerçekleştirmek için, önce, doğa bilimlerini tanımlamanın yeni bir yolunu bulmalıyız. Bu bir doğa bilimcisinin kirli çamaşırlarını ortaya çıkarma ya da değerini düşürme meselesi değil, onu bir rahip olarak görmeyi bırakma meselesidir yalnızca. Bilimi, insan zihninin dünya

ile karşı karşıya geldiği yer olarak, bilimadamını, insanüstü güçlerin huzurunda tam anlamıyla boyun eğen kişi olarak düşünmekten vazgeçmeye ihtiyacımız var. Bilimadamlarının neden, objektif olgu ile, daha yumuşak, daha esnek ve daha belirsiz olan şey arasındaki ayırıma dayanmayan ahlâkî örnekler olmadıklarını ve böyle olmayı haketmediklerini açıklamanın, bir yolunu bulma ihtiyacı içindeyiz.

Bu tür düşünme tarzına ulaşmamız için, "rasyonalite" teriminin iki anlamını birbirinden ayırarak işe başlamalıyız. Daha önce tartıştığım anlamıyla, rasyonel olmak, metodik olmak, yani, başarılı olmanın, peşinen ortaya konulmuş kriterlerine sahip bulunmaktır. Biz, şairlerin ve ressamların, çalışmalarında, kendi itiraflarıyla, eser vermeden önce, yapmak istedikleri şeyden emin olmadıkları için, "akıl"larından çok başka bir yetilerini kullanan kişiler olduklarını düşünürüz. Onlar, faaliyetlerini sürdürürken, yeni başarı standartları oluştururlar. Tam tersine, yargıçların, ne türden bir kriterin, bir dava dosyasının, tercih edilebilir bir karar alınması için karşılaması gereken kriterin ne olduğunu önceden bilen kişiler olduklarını; işadamlarının, iyi-belirlenmiş amaçlar peşinde koşan ve onların gerçekleştirme başarılarıyla değerlendirilen kişiler olduklarını düşünürüz. Hukuk ve işletme, iyi rasyonalite örnekleridir, ancak, hipotezini doğrulamayan ve tek bir deneyin istenmeyen sonucunun bir ürünü olarak bu hipotezi terketmesini sağlayan şey olarak gözönünde bulunduracağı şeyi önceden bildiğinden, bilimadamı, sahiden muazzam bir örnek gibi görünüyor. Dahası, biz, bir bilimsel teorinin başarısını – yani, onun kontrol etme ve bu yolla bizi, dünyanın bir bölümünü kontrol etmeye muktedir kılma yeteneğini – ölçmenin açık bir kriterine de sahibiz görünüyor. Eğer rasyonel olmak, kriterleri önceden belirlemeye muktedir olmak anlamına geliyorsa, bu durumda, doğa bilimlerini, rasyonalitenin paradigması olarak ele almak da rasyonel birşeydir demektir.

Sorun çıkaran şey, hümaniter disiplinlerin, "rasyonel"in bu anlamına göre hiçbir şekilde rasyonel aktiviteler olarak nitelendirilemeyecekleridir. Eğer hümaniter bilimler, araçlardan çok amaçlarla ilgili iseler, bu durumda, onların başarılarını, önceden belirlenmiş kriterlere göre değerlendirmenin de hiçbir yolu yok demektir. Karşılamak istediğimiz kriterlerin hangi kriterler olduklarını önceden bilirsek, doğru hedefler peşinde ilerleyip ilerlemediğimiz konusunda hiçbir sıkıntıya düşmeyiz. Eğer, kültürün ve toplumun amaçlarını önceden bildiğimizi düşünüyor isek, hümaniter bilimlere de hiç gerek yok demektir – tıpkı totaliter toplumlarda hiçbir ihtiyaç duyulmaması gibi. Hedeflerini sürekli yeniden tanımlamak, demokratik ve plüralist toplumların özelliğidir. Fakat, eğer rasyonel olmak, kriterleri karşılamak anlamına geliyorsa, o takdirde, bu yeniden tanımlama sürecinin ras-

yonel olmaması (nonrational) da kaçınılmaz demektir. Böylece, eğer hümaniter disiplinlerin rasyonel aktiviteler olarak görülmeleri gerekiyorsa, rasyonalite, önceden dile getirilebilir kriterlerin karşılanmasından çok daha başka birşey olarak düşünülmek zorundadır.

"Rasyonel"in diğer anlamı, aslında, elde hazırdır. Bu anlamıyla terim, "metodik" olmaktan çok, "akıllı" veya "makûl" (reasonable) gibi birşey demektir. O, bir ahlâkî erdemler serisini adlandırır: hoşgörü, kişinin çevresindekilerin kanaatlerine saygı göstermesi, dinlemeye gönüllülük, güce değil iknaya bel bağlama. Bunlar, eğer varlığını sürdürecekse, uygar bir toplumun üyelerinin sahip olması gereken erdemlerdir. Bu anlamıyla "rasyonel" kavramı, "metodik" olma benzeri birşeyden çok, "uygarlaşmış" olma benzeri birşey demektir. Böyle anlaşıldığında, rasyonel olanla irrasyonel olan arasındaki ayırımın, özellikle de, bilimlerle sanatlar arasındaki farklılıkla hiçbir ilişkisi yoktur. Bu yoruma göre, rasyonel olmak yalnızca, herhangi bir konuyu – dinî, edebi ya da bilimsel bir konuyu– dogmatizmden, tepkisellikten ve haklılık iddiasındaki öfkeden kaçınacak tarzda tartışmaktır.

Bu sonuncu ve daha zayıf anlamında, hümaniter disiplinlerin "rasyonel disiplinler" olup olmamalarıyla ilgili hiçbir problem yoktur. Genellikle hümanistler, sözü edilen ahlâkî erdemleri sergilerler. Bazan bu erdemleri sergilemezler, fakat, bazan bilimadamları da sergilemezler. Ancak, bu ahlâkî erdemlerin yeterli olmadıkları düşünülür. Hem hümanistler hem de toplum, terimin birinci ve güçlü anlamında – objektif hakikati, gerçekliğe tekabüliyeti, yöntem ve kriterleri çağrıştıran anlamıyla – rasyonalite özlemi içindedir.

Bu arzuyu tatmin etmeye değil, tersine, bu arzuyu yaygınlaştırmaya çalışmalıyız. Bir insanın kültürün sekülerizasyonuyla ilgili kanaatine hiçbir önem verilmeksizin, doğa bilimcisini, bir yeni rahip türü, insanî olanla insanî olmayan arasındaki bağa dönüştürmeye çalışmak bir hataydı. İşte bu düşünce dolayısıyladır ki, bazı hakikat türleri objektif iken, diğer hakikat türleri sırf "sübjektif" ya da "rölatif" tir – bir doğru önermeler serisini, "hakiki bilgi" ve "saf kanaat" önermelerine ya da "olgusal" önermeler ve "yargı" önermelerine ayırma teşebbüsleri. İşte bu düşünceden dolayıdır ki, bilimadamının, bize, ahlâkî amaçlarımız konusunda, günümüzde teknolojik araçlar konusunda sahip bulunduğumuz kendine güvenle aynı türde kendine güveni veren özel bir yönteme – keşke hümanistler onu, nihaî değerlere uygulasalardı – sahiptir. Kendimizi, rasyonalite ile ilgili ikinci ve "daha zayıf" anlayışla tatmin etmemiz, birinci ve "güçlü" rasyonalite anlayışından kaçınmamız gerektiğini düşünüyorum. Kendilerine başvurularak ilerlemenin ölçüleceği standartların elde edilmesinde karşılamanız gereken kriter-

lerin neler olduğunu önceden bilmekle ilgili bir özel erdemin bulunduğu fikrinden kaçınmalıyız.

İnsan bu sorunları, felsefeciler arasındaki "bilimin rasyonalitesi" hakkındaki mevcut ihtilafı ele alarak, çok daha somut hale getirebilir. Yirmi yıldır, Thomas Kuhn'un **Bilimsel Devrimlerin Yapısı** adlı kitabının yayınlanmasından bu yana, felsefeciler, bilimin rasyonel olup olmadığı konusunda tartışmaya devam ediyorlar. Kuhn'a irrasyonel olduğu yolundaki saldırılar, günümüzde, otuzlu ve kırklı yıllarda mantıksal pozitivistlere ahlâkî yargıların "anlamsız" olduklarını öne sürdükleri yolunda yapılan saldırılar kadar yaygın ve ısrarcıdır. Objektivizme ve kriterlere itaat olarak rasyonalite fikrine bağlılığımızdan vazgeçersek, bizi kuşatacak olan "rölativizm" tehlikesi karşısında sürekli ikaz ediliyoruz.

Kuhn'un düşmanları rutin olarak onu, bilimi "yığın psikolojisine" (mob psychology) indirgemekle itham ettikleri ve kendileri "bilimin rasyonelliğini" (yeni bir anlam ya da referans ya da doğruya yatkınlık [versimilitude] teorisiyle) ısbat etmekle iftihar ettikleri halde, pragmatist dostları (benim kendim gibi) rutin biçimde, bilim ve bilimsel-olmayan arasındaki ayırımı yumuşattığı için kutlamaktadırlar. Kuhn'un, düşmanlarının bir kukla adama saldırdıklarını göstermesi çok kolay bir iştir. Fakat, kendisini dostlarından kurtarması, oldukça zordur. Çünkü o, "gerçekten orada" gibi ifadeleri yeniden inşa etmenin, "hiçbir teoriden-bağımsız yolunun bulunmadığını"[1] öne sürdü. O, bunun, "doğanın tam, objektif, doğru bir açıklamasının varolduğunu, bilimsel gelişmenin doğru ölçüsünün, bizi bu nihaî amaca yaklaştırma derecesi olduğunu düşünmemize"[2] gerçekten yardım edip etmediğini sordu. Biz pragmatistler, bu pasajları, bu objektif-sübjektif ayırımını çökertme kampanyamıza Kuhn'dan yardım sağlama çabamız sırasında, sürekli iktibas ederiz.

"Pragmatizm" diye adlandırmakta olduğum şey, aynı zamanda, "sol-kanat Kuhnculuğu" diye de adlandırılabilir. O aynı zamanda, çok daha sevimli bir şekilde, (eleştirmenlerinden biri olan Clark Glymour tarafından) "yeni belirsizlik (new fuzziness)" diye adlandırılmıştır; çünkü o tam da, kriter rasyonalite anlayışının geliştirdiği objektif olanla sübjektif olan arasındaki, olgu ile değer arasındaki bu ayırımları bulanıklaştırmaktadır. Biz belirsizler, bu "objektivite"nin yerine, "zora dayalı olmayan uzlaşmayı" ikame etmek isteriz. Biz bütün bir kültürü, bir epistemolojik düzeye yerleştirmek, ya da başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, "epistemolojik düzey" ya da "bilme-kavrama (idrak, çev) statüsü" fikrinden kurtulmak isteriz.

---

[1] Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, 2d edition (Chicago: University of Chicago Press, 1970), s. 206.

[2] A. g. e., s. 171.

Biz, sosyal bilimcilerle hümanistleri, arzu edilir bir statü olan "bilimsel statü" denilen birşeyin varolduğu fikrinden kurtarmak isteriz. Bize göre, "doğru/hakikat," tek anlamlı bir terimdir. O, hukukçuların, antropologların, fizikçilerin, filologların ve edebiyat eleştirmenlerinin yargılarına aynı şekilde uygulanmaktadır. Bu tür disiplinlere tahsis edilecek hiçbir "objektivite" ya da "katılık/sağlamlık" derecesi noktası yoktur. Çünkü, onların hepsindeki baskıya dayanmayan uzlaşma, bize, herhangi birinin istemesi muhtemel "objektif doğru/hakikat"ya giden yoldaki herşeyi verir : yani, öznelerarası uzlaşmayı.

İnsan objektivitenin, öznelerarasılık (intersubjectivity) olduğunu söyler söylemez, muhtemeldir ki, rölativist olmakla itham edilecektir. Bu, geleneksel olarak pragmatistlere yapıştırılan etikettir. Fakat bu etiket belirsizdir. Şu üç farklı görüşten herhangi birini adlandırıyor olabilir. Birincisi, her inancın başka her inanç kadar iyi olduğu yolundaki saçma ve kendi kendisini çürüten görüştür. İkincisi, "doğrunun/hakikatin," ne kadar doğrulama konteksti varsa o kadar çok sayıda anlama sahip belirsiz bir terim olduğu yolundaki saplantılı görüştür. Üçüncüsü, belirli bir toplumun – bizimkinin– şu ya da bu araştırma alanında kullandığı benzer doğrulama prosedürlerinin tanımlamalarından ayrı olarak, ne doğru ne de rasyonalite hakkında söylenebilecek hiçbir şey bulunmadığı yolundaki etnosentrik görüştür. Pragmatist, bu üçüncü etnosentrik görüşü kabul etmez. Fakat pragmatist, birinci veya ikinci görüşü de savunmaz.

Ancak "rölativizm," bu etnosentrizm türünü tanımlamak için uygun bir terim değildir. Çünkü, biz pragmatistler, birşeyin başka herhangi birşeye görece olduğunu söyleyen bir pozitif teoriyi savunmuyoruz. Biz bunun yerine, bilgi ile kanaat arasındaki, gerçekliğe tekabül eden birşey olarak doğru/hakikat ve iyi-doğrulanmış bir inanç için övgü terimi olarak doğru/hakikat arasındaki ayırım olarak anlaşılan geleneksel ayırımlar bulunmaksızın daha iyi durumda olacak bütünüyle negatif bir fikir oluşturuyoruz. Muhaliflerimiz bu negatif iddiayı, herhangi bir kimse, doğrunun/hakikatin bir kendinde içkin/mündemiç doğasının bulunduğunu ciddi biçimde reddedebileceğini tasavvur edemedikleri için, "rölativistik" diye adlandırıyorlar. Bu yüzden, herbirimizin inanmaya değer bulduğu inançları doğru/hakikat olarak yorumlamamız hariç, doğru/hakikat hakkında söylenecek hiçbir şey bulunmadığını dile getirdiğimizde, realistler bunu, doğrunun/hakikatin doğası hakkında çok daha pozitif bir teori olarak yorumlama eğilimindeler: doğrunun/hakikatin, seçilmiş bir birey ya da grubun geçici kanaati olduğunu söyleyen bir teori olarak yorumlama eğiliminde. Bu tür bir teori, gayet tabii, kendi kendisini çürüten bir teori olacaktır. Fakat biz pragmatistler, rölativist teoriyi bir yana bırakın, bir doğru/hakikat teori-

sine bile sahip değiliz. Dayanışmanın partizanları olarak, işbirliğine dayalı insanî araştırmanın değeriyle ilgili yorumumuzun, yalnızca etik bir temeli var, epistemolojik ya da metafiziksel bir temeli değil.

Etnosentrist olmamız gerektiğini söylemek, şüphe uyandırıcı görünüyor, fakat, bu yalnızca, etnosentrizm, diğer cemaâtlerin temsilcileriyle konuşmanın kalın-kafalı reddiyle özdeşleştirildiğinde gerçekleşecektir. Etnosentrizm anlayışıma göre, etnosentrik olmak, yalnızca kendi feneriyle çalışmaktır. Etnosentrizmin müdafaası, yalnızca, ışığında çalışılacak başka hiçbir fenerin bulunmadığıdır. Başka bir birey ya da başka bir kültürün ortaya koyduğu inançlar, bizim halen sahip bulunduğumuz inançlarla dokunmaya çalışılarak testedilebilir. Biz onları böyle testedebiliriz; çünkü insan ya da kültür olarak teşhis edebileceğimiz herşey, çok sayıda inancı bizimle paylaşan birşey olacaktır. (Eğer paylaşmamışsa, basitçe, onun bir dili konuştuğunu ve dolayısıyla herhangi bir şekilde herhangi bir inanca sahip bulunduğunu kavramaya muktedir değiliz demektir.)

Bu düşünme tarzı, onsekizinci yüzyıldan beri bildik politik liberalizmi, bir insanın doğası anlayışına dayanan birşey olarak düşünme teşebbüsüne karşı yönde işler. Çoğu Aydınlanma düşünürüne göre, fizik biliminin sağlamış bulunduğu doğaya girişi, artık, "Doğa'yla uyum içinde" olan sosyal, politik ve ekonomik kurumların tesisi izlemeliydi. O zamandan beri, liberal sosyal düşünce, insanî varlıkları neye benzediklerinin objektif bilgisinin – Greklerin ya da Çinlilerin neye benzediklerine ilişkin bilginin değil, insanlık olarak insanlığın bilgisinin – mümkün kıldığı birşey olarak sosyal reformlar üzerinde odaklaştı. Bu gelenek, bir tarihdışı insan doğasının ifadesi olduğu için, cemaâtler üstü bir dayanışmayı sergileyecek bir evrensel insanlık cemaâtinin rüyasını görür.

Bu geleneğe ait olan ve dayanışmayı objektivitede temellendirmeyi arzulayan filozoflar, doğruyu/hakikati, gerçekliğe tekabüliyet olarak anladılar. Bu yüzden, onlar, sosyal değil, doğal olan, insan doğasının kendisinden kaynaklanan ve doğa ile doğanın dışında kalan şeyler arasındaki bir bağlantıyla mümkün kılınan bir doğrulama türü için elverişli bir yeri bulunan bir epistemoloji inşa etmelidirler. Tersine, biz pragmatistlerin, objektiviteyi dayanışmaya indirgeme arzusundaki biz pragmatistlerin, ne bir metafiziğe ne de bir epistemolojiye ihtiyacımız var. Ne nesnelerle inançlar arasındaki "mütekabiliyet" denilen bir ilişkinin açıklanmasına ne de türümüzü bu tür bir ilişkiye girmeye yetenekli olduğunu tescil eden insanî bilme/anlama yetilerinin açıklanmasına ihtiyacımız var. Biz, doğru/hakikat ile doğrulama arasındaki gediği, belirli kültürleri eleştirmek, diğerlerine övgüler düzmek için kullanılabilecek bir doğal, kültürlerüstü rasyonalite türünü izole ederek kapatılacak birşey olarak değil, tersine yalnızca, fiilî iyi ile muhtemel

iyi arasındaki gedik olarak görüyoruz. Pragmatist bakış açısından, bugün, inanmak üzere bizim için rasyonel olan şeyin doğru/hakikat olmayabileceğini söylemek, yalnızca, herhangi bir kimsenin daha iyi bir fikir bulduğunu söylemektir.

Bu pragmatist incelik (civility) olarak rasyonalite görüşünde, araştırma, durumlara kriterler uygulamaktan çok, bir inançlar şebekesini sürekli yeniden dokumaktır. Kriterler de, tıpkı diğer inançların değiştiği gibi değişirler ve herhangi bir kriteri, muhtemel bir revizyondan korumamızı sağlayabilecek hiçbir mihenk taşı yoktur. Pragmatistin, "kültürel rölativizm" hayaleti tarafından dehşete düşürülememesinin nedeni budur. Diğer cemaâtlerle ve kültürlerle mübadelemiz, birbiriyle çelişkili ilk öncüllerden dedüktif olarak türetilmiş uzlaştırılamaz düşünce sistemleri arasındaki bir ihtilaf olarak düşünülmemelidir. Alternatif kültürler, alternatif geometriler modelinde modeller olarak düşünülmemelidir – aksiyomatik yapılara ve çelişkili aksiyomlara sahip oldukları için uzlaştırılamaz geometriler olarak. Bu tür geometriler, uzlaştırılamaz şekilde tasarlanırlar. Bireysel ve kültürel inanç şebekeleri, bu tarzda planlanmazlar ve aksiyomatik bir yapıya da sahip değildirler.

Gerçekten de, kültürler kendilerini, bilgi iddialarını kurumlaştırarak ve kesin inançlara sarılan ıztıraplara müptela insanlar yaratarak korurlar. Fakat bu tür kurumsal destekler, bürokratlar ve polisler formunu alır, "dilin kuralları" ya da "rasyonalitenin kuralları" formunu değil. Kriterli rasyonalite anlayışı, her farklı kültürün kesin, meydan okunamaz aksiyomlarla mücehhez hale geldiğini ve bunların, kültürler arasındaki iletişimin önündeki engeller formunu aldıklarını öne sürmüştür. Bu yüzden o, kültürler arasında hiçbir iletişim olamayacağını, yalnızca güç yoluyla boyun eğdirmenin sözkonusu olduğunu öne sürüyormuş gibidir. Pragmatik rasyonalite anlayışına göre, bu tür hiçbir engel yoktur. Farklı kültürler arasındaki farklılık, tek bir kültürün üyelerince benimsenen teoriler arasındaki farklılıktan, yalnızca derece bakımından farklıdır. Tasmanya aborginleriyle İngiliz kolonilerinin, sözün gelişi, iletişim kurma zorlukları vardı; ancak, bu zorluk, Gladstone ile Disraeli'nin iletişim kurarken yaşadığı zorluklardan, yalnızca derece bakımından farklıydı. Bu türden bütün durumlardaki problem yalnızca, diğer halkların bizimle uzlaşamamalarının nedenini açıklama ve inançlarımızı, uzlaşamama gerçeğiyle uyumlu olacak şekilde, savunduğumuz diğer inançlarla yeniden kaynaştırma zorluğu değildir. Analitik ve sentetik doğrular arasındaki pozitivist ayırımdan kurtulan aynı pragmatist (ve çok daha özelde Quinecı pragmatist), antropologun kültürlerarası ile kültüriçi arasındaki ayırımından da kurtulur.

Kendimizi "rölativistik" olarak tanımlamamızın bir başka nedeni, biz pragmatistlerin, araştırmanın tek bir noktaya doğru yaklaşmasının mukadder olduğu – Hakikat'in, kendisine ulaşmaları için insanları "orada" beklemekte olduğu – fikrine saplanırız. Bu fikir bize, bir dinî anlayışı kültüre talihsiz bir taşıma teşebbüsü gibi görünüyor. Rasyonel araştırmanın mukadder biçimde tek bir noktaya doğru ilerleyeceği tezinin sürdürülmesini böylesine değerli kılan şey, geçmiş yanlış görüşlerin neden geçmişte kaldıklarını ve dolayısıyla cahil cetlerimizin yeniden eğitilme faaliyetini nasıl icra edeceğimizi açıklamaya muktedir olmamız gerektiği tezidir. Doğru istikâmette ilerlediğimizi düşündüğümüzü söylemek yalnızca, Kuhn'la birlikte, geriye doğru bakarak, geçmişin hikâyesini, ilerlemenin hikâyesi olarak anlatabileceğimizi söylemektir.

Bu tür bir istikâmeti izleyebilmemiz ve böyle bir hikâye anlatabilmemiz, orada bizi bekleyen bir hedefe daha fazla yaklaşmakta olduğumuz anlamına gelmez. İnsan ırkının arkasına yaslanarak, "Ne güzel, nihayet artık huzur bulabileceğimiz bir Hakikat'e ulaştık" diyebileceği bir an tasavvur edemeyeceğimizi düşünüyorum. Paul Feyerabend, genelde çoğalmadan/tomurcuklanmadan çok bir noktada birleşme, daha da farklı hale gelmekten çok üniterleşme olarak insanî faaliyeti araştırma metaforunu terk etmemiz gerektiğini öne sürerken haklıdır. Tam tersine, sanatlar kadar bilimlerin de her zaman alternatif teoriler, akımlar, ve okullar arasındaki ateşli rekabet gösterileri sergileyecekleri düşüncesinden haz almalıyız. İnsanî faaliyetin amacı rahatlama/dinlenme değil; aksine, daha zengin, daha iyi insanî aktivitedir. İnsani ilerlemeyi, daha önceden her nasılsa bizim için hazırlanmış bulunan bir yere doğru hareket etme olarak değil, insanların daha ilgi çekici şeyler yapmalarını ve daha ilgi çekici insanlar olmalarını mümkün kılan birşey olarak düşünmeliyiz. Kritere dayalı rasyonalite anlayışından, pragmatik anlayış lehinde vazgeçmek, kendisinden sorumlu olduğumuz birşey olarak Hakikat fikrini terketmek demektir. Bunun yerine biz, üzerinde uzlaşabileceğimiz inançlara atıfta bulunan bir kavram, kabaca "doğrulanan/haklı görülen"le eşanlamlı bir kavram olarak "doğru" hakkında kafa yormalıyız. İnançların, doğru olmaksızın üzerlerinde uzlaşılabilen şeyler olduklarını söylemek, bir kere daha, herhangi bir kişinin daha iyi bir düşünce bulabileceğini söylemektir yalnızca.

Bu düşünme çizgisini karakterize etmenin bir başka yolu, pragmatistlerin, insanların gayrıinsanî bir güçten/iktidardan sorumlu oldukları fikrinden vazgeçmek istediklerini söylemektir. İçinde "değerlerin objektivitesi," veya "bilimin rasyonalitesi" konusundaki sorunların eşit ölçüde anlaşılamaz göründüğü bir kültürün umudunu taşıyoruz. Pragmatistler, objektivite isteğinin – gerçeklikle, kendimizi aynileştirdiğimiz bir cemaâtle temas ha-

linde olduğumuzdan çok daha fazla temas halinde olma arzusu – yerine bir cemaatle dayanışma arzusunu ikame etmek isterler. Onlar, kaba güçten çok iknaya bel bağlama, meslektaşların fikirlerine saygı gösterme, yeni verileri ve fikirleri merak etme ve arzulama alışkanlıklarının, bilimadamlarının sahip olabilecekleri biricik erdem olduğunu düşünürler. Bu ahlâkî erdemlerin üstünde ve ötesinde, "rasyonalite" denilen bir entellektüel erdem olduğunu kabul etmezler.

Bu görüşte, bilimadamlarının, başka insanlardan çok daha "objektif/nesnel," ya da "mantıklı" veya "metodik," ya da "hakikate/doğruluğa adanmış" oldukları için yüceltilmesi için hiçbir sebep yoktur. Fakat, geliştirdikleri, içinde faaliyette bulundukları ve kültürün geriye kalan kısmı için model olarak kullandıkları kurumları yüceltmek için birçok sebep vardır. Çünkü bu kurumlar, "baskıdan uzak uzlaşma" fikrini doğrularlar ve ona destek sağlarlar. Bu tür kurumlara atıfta bulunmak, "özgür ve açık bir yüzyüze gelme" – hakikatin/doğrunun kazanmayı başaramadığı bir karşılaşma türü – fikrini beslerler. Bu görüşte, hakikatin/doğrunun, bu tür bir karşılaşmada kazanacağını söylemek, insan aklı ile nesnelerin doğası arasındaki bağlantı konusunda metafizik bir iddiada bulunmak demek değildir. Bu yalnızca, inanılması gereken şeyi bulmanın en iyi yolunun, gücünüzün yettiği ölçüde teklifi ve tezi dinlemeniz gerektiğini söylemektir.

Geleneksel rasyonalite görüşlerine reddiyem, bilimin yalnızca, insanî dayanışmaya model sağlaması anlamında bir örnek teşkil ettiği söylenerek özetlenebilir. Çeşitli bilimsel cemaâtleri oluşturan kurumları ve pratikleri, kültürün geriye kalan kısmının kendisini örgütleyebilme tarzıyla ilgili öneriler sağlayan kurumlar ve pratikler olarak düşünmeliyiz. Yasa koyucularımızın "temsil ediciler" olmadıklarını ya da "özel çıkarların egemenliği altında bulunduklarını" veya sanat dünyasına modanın egemen olduğunu söylediğimizde, bu kültür alanlarını, daha iyi bir düzen içinde bulundukları anlaşılan alanlarla karşılaştırarak aralarındaki farklılıkları dile getiriyoruzdur. Doğa bilimleri bizi, bu tür alanlardan biri olarak etkiliyor. Fakat bu bakış açısıyla biz bu daha iyi düzeni, bilimadamlarını, geriye kalanımızın pekâlâ taklit edebileceği bir "yönteme" sahip insanlar olarak ya da diğer araştırma nesnelerinin/konularının arzu edilmeyen belirsizliği ile karşılaştırıldığında araştırma nesnelerinin arzu edilebilir sağlamlıklarından/kesinliklerinden fayda sağlayan insanlar olarak düşünerek açıklayamayız. Eğer sosyolojinin ya da edebiyat eleştirisinin "bir bilim olmadığını" söylüyorsak, yalnızca, sosyologlar ya da edebiyat eleştirmenleri arasında, anlamlı çalışma diye görülmesi gereken şey, yani, izlenmesi gereken çalışma konusundaki uzlaşma/mutabakat derecesinin, sözün gelişi, mikrobiyologlar arasındakinden çok daha düşük olduğunu söylüyoruzdur.

Pragmatistler, bu ikinci fenomeni, toplumların ya da edebiyat metinlerinin moleküllerden daha belirsiz ve kaygan olduklarını, insan bilimlerinin doğa bilimleri kadar "değerlerden bağımsız" olamayacaklarını ya da sosyologların veya eleştirmenlerin paradigmalarını henüz bulamadıklarını söyleyerek açıklamaya kalkışmaz. Üstelik onlar, "bir bilimin" zorunlu olarak, sosyologun sahip olmak istediği birşey olduğunu da varsaymazlar. Onların bakış açılarının sonuçlarından biri, "insan bilimlerinin" belki de, doğa bilimlerinden çok farklı şekilde bakmaları gerektiğini ileri sürmektir. Bu öneri, toplumları araştırmanın, nesneleri araştırmaktan farklı olması gerektiğini gösteren epistemolojik ya da metafizik mülahazalara dayanmaz. Bunun yerine, nesnelerin davranışlarının tahmin ve kontrolüne dayanır ve tahmin ve kontrol, sosyologlardan ve edebiyat eleştirmenlerinden istediğimiz şey olmayabilir.

Bununla birlikte, verilen desteğe rağmen Kuhn, bu pragmatist konuma mesafeli bir tavır takınır. O bunu, "bilimin neden işlediğinin" bir açıklamasını yapmak istediğinde yapar. Bu tür bir açıklama arayışı, onu muhalifleriyle biraraya getirir ve sol kanat dostlarından ayırır. Anti-Kuhncular, "sadece psikolojik ve sosyolojik nedenlerin," doğa bilimlerinin tahminde bulunmakta bu ölçüde başarı sağlamalarının nedenini açıklayamayacakları iddiasını desteklemekte birleşme eğilimindedir. Kuhn, "Hume'un tutkusu" – "indüksiyonu gerektiren ve yaşadığımız hayat formlarına destek teşkil eden dil oyunlarının tamamının yaşama yeteneğini açıklama" arzusu – nu paylaştığını söylediğinde onlara katılır.[3]

Pragmatistler, herhangi bir kişinin, yalnızca, eğer kendisini, bazan "Hume çatalı" – "idea ilişkileri" (relation of ideas) ile "olgu durumları" (matters of fact) arasında yaptığı ayırım – da denilen şeyle çizerek yaralıyorsa acı çekeceğini düşünür. Bu ayırım, çağdaş felsefede, "dil sorunları" ile "olgu sorunları" arasında yapılmış bulunan ayırım olarak varlığını sürdürür. Biz pragmatistler, Wittgenstein, Quine, Goodman, Davidson ve diğerleri gibi dil felsefecilerinin bize, bu ayırımlar olmaksızın yaşayıp gittiğimizi gösterdiklerini düşünürüz. Zaman zaman onlarla birlikte yaşayan biri, aynı zamanda, bilgi ile kanaat, sübjektif/öznel ile objektif/nesnel arasındaki bu ayırımlar olmaksızın yaşamayı da öğrenir. Bu son ayırımların hizmet ettiği amaçlara, zora dayanmayan tartışmanın nisbeten nadir bulunduğu alanlarla nisbeten sık sık ortaya çıktığı alanlar arasındaki problem teşkil etmeyen sosyolojik ayırım da hizmet etmeye başlar. Bu yüzden biz, son zamanların Batı biliminin başarısının açıklanması ihtiyacını, son zamanların Batı siyasetinin başarısının açıklanması ihtiyacından hiç de daha fazla hissetmeyiz.

---

[3] Thomas S. Kuhn, "Rationality and Theory Choice," **Journal of Philosophy, 80** (1983): 570.

"İnsan, rasyonaliteyi tecrübeden öğrenmek isteyen bir kişinin söylemeye çalıştığı şeyi bilemeyeceğini" dile getirdiğinde alkışlamamızın, ancak, "tecrübeyle öğrenmemizi sağlayacak hiçbir rasyonel alternatife sahip olmamamızın" nedenini sormaya devam ettiğinde şaşkınlığa düşmemizin nedeni budur.

Pragmatist bakışa göre, "idea ilişkileri" ile "olgu durumları" arasındaki çelişki, "kullanımda" olma ile "orada" olma arasındaki, özne ile nesne arasındaki, bizim inançlarımızla onların haklı kılmaya çalıştıkları inançlar (ahlâkî, bilimsel, teolojik vb. inançları) arasındaki kötü onyedinci yüzyıl çelişkilerinin özel bir durumudur. Onlar bize, herbirini doğru/haklı "kılan" birşeyin varolup olmadığı konusunda endişe duymaktan çok, yalnızca iki hipotez arasında tercihte bulunma endişesi duymamızı tavsiye ederler. Bu tutumu takınmak, değerlerin objektivitesi/nesnelliği, bilimin rasyonelliği ve dil oyunlarımızın yaşama yeteneklerinin nedenleriyle ilgili sorunlardan kurtaracaktır. Bütün bu teorik meseleler, mevcut değerlerimizi, teorilerimizi ve pratiklerimizi korumamız gerekip gerekmediğiyle veya onları başkalarıyla değiştirmeye çalışmamızın gerekip gerekmediğiyle ilgili pratik sorunlarla değiştirilebilecektir. Bu tür bir değişiklik yapıldığında, kendimiz dışında sorumluluk duymamız gereken başka hiçbir şey olmayacaktır.

Bu, solipsistik/tekbenci bir fantazya gibi görünebilir, fakat pragmatist onu, entellektüel ve ahlâkî sorumluluğun doğasının bir alternatif yorumu olarak görür. Pragmatist, orada sorumlu olmamız gereken birşeyin bulunduğu yolundaki sezgimizi izah etmek için idea–olgu veya dil–olgu veya zihin–dünya ya da özne–nesne ayırımı benzeri birşeyden medet ummak yerine, bu sezgimizi terketmemiz gerektiğini önermektedir. Onu, halen olduğumuzdan daha iyi olabileceğimiz – daha iyi bilimsel teorisyenler, veya yurttaşlar ya da dostlar olmak anlamında – düşüncesi lehine terketmeliyiz. Bu sezgiyi desteklemek, halen daha iyi diğer insanların fiilî veya tasarlanmış mevcudiyetini (üstün bireylerin ya da toplumların ütopya kabilinden fantezilerini ya da fiilî tecrübesini) desteklemek olacaktır. Bu yoruma göre, sorumlu olmak, menzilin dışında birşeyden sorumlu bulunma meselesi değil, Pierce'ın "pişman/tövbekar yanılabilircilik" (contrite fallibilism) dediği şeyle ilgili bir meseledir. "Objektivite/nesnellik" tutkusu, başka inançlara bağlı insanlarla özgür ve açık bir karşılaşma sırasında, nihaî noktada baskıya dayanmayan mutabakat elde edecek olan inançlar edinme arzusunu buharlaştırarak yokeder.

Pragmatistler araştırmanın amacını (kültürün herhangi bir alanında araştırmanın), müsamahakâr/hoşgörülü uzlaşmazlığın – uygun sayılacak şeyin ne olduğunun, o alanda, deneme yanılma yoluyla belirlendiği yer –

baskıya dayanmayan mutabakatın/uzlaşmanın uygun bir karışımının elde edilmesi olarak yorumlarlar. Sorumluluk duygumuzun bu tür bir yeniden yorumu, eğer desteklenirse, araştırmaya ilişkin özne–nesne, ahlâkî yükümlülüğe ilişkin çocuklar–ebeveyn modeliyle, doğruluğa/hakikate ilişkin mütekabiliyet teorisini akıldışı hale getirecektir. Bu modellerden ve bu teoriden artık sezgisel bir medet umulmadığı bir dünya, pragmatistin cenneti olabilir.

Dewey, böyle bir cennet yaratmayı denememizde ısrar ettiğinde, ona, bunun sorumluları olmayacağı, söylenmişti. Bu yüzden onun, bizi düşmanlarımız karşısında silahsız bıraktığı söylenmişti; o bununla bizi yeni tutarsızlara/belirsizlere, "Nazilere cevap vermemizi" sağlayacak hiçbirşey bırakmıyordu. Dewey'nin kriterciliği reddedişini diriltmeyi denediğimizde, bize, "rölativist" olacağımız söyleniyor. İnsanlar, bu tür görüşleri tercih için hiçbir "dış" mihenk taşına sahip bulunmadığımız için, tutarlı bakışa bir diğer tutarlı bakış kadar inanmamız gerektiğini söylüyorlar. Bize, büyücü doktor, yaratılışçılığın savunucusu, veya, "kendi alternatif ilk prensiplerinden/ilkelerinden" tutarlı ve kuşatıcı bir teoremler takımı çıkaracak kadar zeki ve azimli başka herhangi bir kişi karşısındaki genel kamusal biçareliği terketmemiz söyleniyor.

Biz belirsizler, tıpkı komşu felsefeci kadar öfkeli olabileceğimizi söylediğimiz zaman, bize hiç kimse inanmıyor. Haklı öfke talebinde bulunduğumuz zaman, tövbekar yanılabilirci olmamızdan kuşku duyuluyor. Hatta, gerçekten yerinde duygular sergilediğimizde, bunun hiçbir anlamı yoktur; çünkü bize, bu tür duygular sergileme konusunda hiçbir hakkımız bulunmadığı söyleniyor. Hakikat/doğruluk hakkında bildiğimiz birkaç şeyden birinin, özgür ve açık karşılaşmada kazanan şey olduğunu ileri sürdüğümüz zaman bize, "doğru"yu "cemaâtimizin standartlarını karşılayan şey" olarak tanımladığımız söyleniyor. Fakat biz pragmatistler, bu rölativistik görüşü savunmuyoruz. "Dışarıda bulunan cemaâtleri, bir nötr duruş noktasına göre aşmanın hiçbir yolunun bulunmadığı," "liberal cemaâtleri totaliter cemaâtler karşısında haklı çıkarmanın hiçbir rasyonel yolunun bulunmadığı" sonucunu çıkarmıyoruz. Çünkü, böyle bir sonuç çıkarma yalnızca, pragmatistlerin terkettikleri bir tarihdışı ilkeler takımı olarak "rasyonalite" fikrini gerektirir. Aslında bizim çıkardığımız şey, totaliterleri, paylaşılmış genel kabullere başvurarak mağlup etmenin hiçbir yolunun bulunmadığı ve ortak bir insan doğasının totaliterleri bu tür kabullere bilinçsizce inanır hale getirdiğini iddia etmenin hiçbir dayanağının bulunmadığı sonucunu çıkarıyoruz.

Biz tutarsızların ahlâkî kötülüklere öfke duyma hakkı bulunmadığı, eşzamanlı olarak, orada, bu görüşleri doğru yapan nesneler bulunduğunu iddia

ederek kendi kendimizi reddetmedikçe görüşlerimizi doğru diye yorumlama hakkımızın bulunmadığı iddiası, bütün teorik sorunlardan kaçar. Fakat, meselenin pratik ve ahlâkî kalbine ulaşır. Bu, "zora dayanmayan uzlaşma" veya "özgür ve açık karşılaşma" – sosyal durum tanımları – gibi fikirlerin, "dünya," "Tanrı'nın irâdesi," "ahlâk yasası," "inançlarımızı kesin bir biçimde sunmaya çalıştığımız şey," "inançlarımızı doğru yapan şey" gibi kavramlardan ibaret ahlâkî hayatımızda gerçekleşip gerçekleşmediği sorunudur. Hume çatalını kaçınılamaz hale getiren bütün felsefî önkabüller, insan cemaâtlerinin varoluşlarını, bir insanî-olmayan hedefe ulaşmaya çalışarak haklı kıldıklarını öne sürme yollarıdır. Hume çatalını ve "orada" bulunan şeyden sorumluluğumuzu unutabileceğimizi öne sürmek, insan cemaâtlerinin kendi varoluşlarını yalnızca diğer fiilî ve mümkün insan cemaâtleriyle karşılaştırarak haklılaştırdıklarını öne sürmektir.

Özgür ve açık karşılaşmaların, bu tür karşılaşmalara izin veren ve destekleyen cemaât türlerinin hakikat ve iyilik adına gerçekleşen karşılaşmalar ve ortaya çıkan cemaât türleri olup olmadıklarını veya "hakikat ve iyilik arayışının" yalnızca o cemaât için bir arayış olup olmadığını sorarak, bu çelişkiyi biraz somutlaştırmak istiyorum. İhtiyacımız olan biricik hedef, bilimsel araştırmacılardan oluşan grupların ve demokratik politik kurumların örneklendirdiği cemaât türü müdür? Dewey bunun, ihtiyaç duyduğumuz biricik amaç olduğunu düşünüyordu; ben onun haklı olduğunu düşünüyorum. Fakat o haklı olsun ya da olmasın, bu mesele, Kuhn'un "irrasyonalizmi" ile yeni tutarsızların/belirsizlerin "rölativizmi" konusundaki tartışmaların, nihaî noktada buharlaştırarak yokedeceği bir meseledir.

Dewey, dar görüşlü ve anlamsız bir hayat tarzının (Amerikan hayat tarzının) optimizmini/iyimserliğini ve esnekliğini bir felsefî sisteme dönüştürmekle itham edilmişti. Öyle de yapmıştı, fakat, onun cevabı, herhangi bir felsefî sistemin, bir cemaâtin yaşama tarzının ideallerini dile getirme teşebbüsü olacağıydı. Felsefenin erdeminin, gerçekten de, tavsiye ettiği yaşama tarzının erdeminden başka birşey olmadığını kabul etmeye hazırdı. Bu görüşte felsefe, "akıl" ya da "kültürlerüstü ilkeler" diye adlandırılan tarihdışı birşeyin ışığında, bir cemaâte bağlılığı haklı çıkarmaz/doğrulamaz. O yalnızca, bu cemaâtin diğer cemaâtler üzerindeki özel avantajından sözeder. Bu tarzda felsefe yapmakla ilgili olarak Dewey'nin öne sürdüğü en iyi tez, aynı zamanda, biz dayanışma taraftarlarının objektivite/nesnellik partizanları karşısında sahip oldukları en iyi tez olduğudur: bu, Nietzsche'nin, geleneksel Batı metafiziko-epistemolojik alışkanlıklarımızı sağlamlaştırma tarzının artık geçerli olmadığı tezidir.

Ne bundan daha az belirsiz ve dar görüşlü olabilir? Ben bunun, bugün olduğumuzdan daha az güler yüzlü, daha az müsamahakâr, daha az açık-fikirli

ve daha az yanılabilirci birşeye dönüşeceğini öne sürüyorum. "Etnosentrik/ırkmerkezci"nin saçma-olmayan, pejoratif/aşağılayıcı anlamında – cetlerimizin üç yüzyıl önce olduklarından bugün artık daha az etnosentrik olmak konusunda kendi kendimizi kutlamamız anlamında – etnosentrizmden kaçınmanın yolu, biz tutarsızların, terketmekle itham edildiğimiz türden birşeyi kesinlikle terketmektir. Bu, inançlarımızı değiştirmemiz için yalnızca en zayıf ve en gelişigüzel formülasyonlara, yalnızca en yumuşak ve en esnek standartlara sahip olmamız demektir. Üç yüzyıldır, mükemmel bir toplumun nasıl olduğunu, iyi bir fiziksel teorinin ne olduğunu belirlemek için apaçık bir algoritma kullandığımızı varsayın. Ne parlamenter demokrasiyi ne de rölativite fiziğini geliştirebilir miydik? Dewey'nin bizi yoksun bıraktığı türden faşizm aleyhine "silahlara" – sadece "bize ait" değil, aynı zamanda "evrensel" ve "objektif" olan sağlam, değiştirilemez ahlâkî ilkelere – sahip olduğumuzu düşünün. Daha sonra ellerimizdeki bu silahlara sahip olmaktan nasıl kurtulabilir ve bütün bir güleryüzlü toleransı kafalarımıza nasıl yerleştirebilirdik?

Bir başka örnek kullanmak gerekirse, bugünden başlayarak birkaç yıl New York Times'ınızı açtığınızı ve filozofların, toplanan kongrede, değerlerin objektif, bilimin rasyonel, hakikatin/doğrunun bir gerçekliğe mütekabiliyet meselesi olduğunda vb. tam ittifakla uzlaştıklarını okuduğunuzu düşünün. Semantik ve meta-etikteki son hamlelerin ve sunulan raporların, etikte kalan son kognitivist olmayanların (noncognitivist) fikirlerinden vazgeçmelerine yolaçtığını düşünün. Bilim felsefesindeki son hamlelerin, Kuhn'un, "fiilen orada bulunan" şeyle ilgili önermeleri yeniden inşa etmenin teoriden-bağımsız yolunun bulunmadığı iddiasından resmen vazgeçtiğini düşünün. Bütün yeni belirsiz bir bakış açısına sahip bulunanların, daha önceki bütün görüşlerini reddettiğini düşünün. Felsefe mesleğinin son zamanlarda sebep olduğu entellektüel karışıklıkları düzeltme yoluyla, felsefecilerin bir kısa, kesin rasyonalite ve ahlâk standartları takımını kabul ettiklerini düşünün. Bir sonraki sene, konferansın bir estetik haz standardı formüle etmekle görevli komite raporunu benimsemesi beklenir.

Buna kamu tepkisi, "Tanrı korusun!" değil, "Yeryüzünde kim bu filozofların böyle olduklarını düşünebilir?" şeklinde bir tepki olacaktır kesinlikle. Biz Batılı liberallerin öncülüğünü yaptığımız entellektüel hayat tarzı ile ilgili en iyi şeylerden biri, bunun, bizim tepkimiz olabileceğidir. Mevcut felsefî ekrandaki düzensizlik ve karışıklıktan, yazıcıların ihanetinden ne kadar şikayetçi olduğumuzun hiçbir önemi bulunmaksızın, işlerin başka tarzda yürümesini gerçekten istemeyiz. Bizi yeni belirsizliği hafifletmekten ve sevmekten alıkoyan şey, belki de bir kültürel gecikmeden, Aydınlanma'nın retoriğinin, doğa bilimlerinin pek liberal ve toleranslı olma-

yan bir devirden artakalmış bulunan bir vokabüler içinde göklere çıkarılmış bulunmasından başka birşey değildir. Bu retorik, zihin ve dünya, görünüş ve gerçeklik, doğru/hakikat ve haz arasındaki bütün eski felsefî karşıtlıkları kutsal saymıştır. Dewey, bizi, modern bilimin yeni ve ümit vadeden yeniliğin, daha önce varolmayan ve desteklenmesi, taklit edilmesi gereken yaşama tarzının, eski retoriğin doğrulanmasından çok yeni bir retoriği gerektiren birşey olduğunu görmekten alıkoyan bu tür karşıtlıkların süregelen egemenliği olduğunu düşünüyordu.

Dewey'nin bu konuda haklı olduğunu ve sonunda, ahlâkî bakımdan saldırgan değil, ruhani bakımdan yatıştırıcı/avutucu bu tür karşıtlıkların çöküşüyle sonuçlanan belirsizliği keşfetmeyi öğrendiğimizi varsayın. Kültürün retoriği, özelde hümaniter disiplinlerin retoriği nasıl olacaktır? Tahminen, belirli somut başarılardan – paradigmalardan – sözedilmesi anlamında çok daha Kuhncu, ve o ölçüde de "yöntemsiz" olacaktır. Kesinlikten çok az, orjinallikten/özgünlükten daha fazla sözedilecektir. Büyük bilimadamı imajı, doğru anlayan biri değil, yenilik yapan biri olacaktır. Yeni retorik, romantik şiirden ve sosyalist siyasetlerden daha fazla, Grek metafiziğinden, dinî ahlâktan ya da Aydınlanma bilimizminden daha az yararlanacaktır. Bir bilimadamı, aklın ışığınca kılavuzluk edilen illüzyon tülleri içinde savaşan kişi olarak resmine değil, mesleğindeki diğer bilimadamlarıyla bir dayanışma hissine bel bağlayacaktır.

Eğer bütün bunlar gerçekleşirse, "bilim" terimi ve dolayısıyla hümaniter disiplinler, sanatlar ve bilimler arasındaki karşıtlıklar giderek yokolup gidecektir. "Bilim" bir kere yüceltilen anlamından kurtarıldı mı, sınıflandırma bilimi için ona ihtiyacımız da kalmayacak demektir. Paleontoloji, fizik, antropoloji, psikoloji birarada gruplandıran bir terime, mühendislik, hukuk, sosyal çalışma ve tıbbı birarada kümelendiren bir terime duyduğumuzdan daha fazla ihtiyaç duymayabileceğiz. "Bilimadamları" denilen insanlar, artık kendilerini, ne bir yarı-rahibane bir düzenin mensupları olarak düşünebilecekler ne de halk kendisini, bu tür bir düzenin koruyucusu olarak düşünebilecektir.

Bu durumda, "hümaniter disiplinler," artık kendilerini ne hümaniter disiplinler olarak görecekler ne de bir genel retoriği paylaşacaklardır. Günümüzde bu başlık altında toplanan disiplinlerin herbiri, yöntemi, ya da bilme/kavrama statüsü konusunda, matematiğin, sivil mühendisliğin ve heykeltraşlığın duyduğu gibi hiçbir endişe duymayacaklardır. Felsefi temellerle ilgili hiçbir endişeye mahal kalmayacaktır. Çünkü bu disiplinlere işaret eden terimler, "araştırma-nesnelerini," yani, dünyayı, birbirleriyle "örtüşme noktalarına" sahip parçalara ayırmayı düşünmeyeceklerdir. Onların daha çok, sınırları, üyelerinin ilgileri kadar akışkan olan cemaâtlere işa-

ret ettiği düşünülecektir. Bu belirsizlikler çağında, demokratik cemaât içinde, kişinin disiplininin doğası ve statüsü konusunda, kişinin ırkı ve cinsiyetinin statüsü ve doğasının bilincinde olmasından daha bilinçli olmasını gerektirecek pek bir neden kalmayacaktır. Çünkü insanın nihaî bağlılığı, bu türden özgürlüğe ve endişesizliğe imkân veren ve teşvik eden daha büyük bir cemaâte bağlılık olacaktır. Bu cemaât, kendisini korumaya, kendisini geliştirmeye, uygarlığı korumaya ve zenginleştirmeye hizmet etmek dışında hiçbir yüce amaca hizmet etmeyecektir. Bu yüzden, karşılıklı bağımlılıktan daha sağlam/kesin bir temele ihtiyaç da duyulmayacaktır

Hermeneutikten Praksise*

Richard J. Bernstein

Gadamer'in felsefî hermeneutiğindeki en önemli ve merkezî iddialardan biri, bütün bir anlamanın yalnızca yorumu değil, aynı zamanda uygulamayı da içerdiğidir. Hermeneutiği subtilitas intelligendi ("anlama") subtilitas explicandi ("yorum") ve subtilitas applicandi ("uygulama") diye ayıran daha eski bir gelenege karşı **Hakikat ve Yöntem**'in ana tezi, bunların, farklı altdisiplinlere havale edilecek birbirinden bağımsız üç aktivite değil, aksine birbirleriyle içsel ilişkileri bulunan üç aktivite olduklarıdır. Onlar, tek bir anlama sürecinin bütün anlarıdır. Ben uygulama anının hermeneutik anlamayla bu entegrasyonunu – Gadamer bunu "temel hermeneutik problemin yeniden keşfi"[1] diye adlandırır – ortaya koymak istiyorum. Çünkü o bizi yalnızca felsefî hermeneutik için ayırtedici olan şeyin kalbine götürmekle kalmaz yalnızca, aynı zamanda hermeneutik'te içkin/mündemiç derin problemlerin ve gerilimlerin bazılarını da gözler önüne serer. İlkin, Gadamer'in felsefî hermeneutikle dile getirmek istediği şeyin merkezî özellik-

---

* Bu metin Hollinger, Robert (ed.), Hermeneutics and Praxis (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1985), ss. 272-296'dan alınmıştır (H. Arslan).

[1] Gadamer'in "Temel Hermeneutik Problemin Yeniden Keşfi" başlıklı bölümdeki uygulama tartışmasına bakınız, ss. 274 vd. **Truth and Method** (New York, The Seabury Press, 1975). "Uygulama/application" (Anwendung) ifadesi, ona tekabül eden Latince terimi tercüme etmek amacıyla kullanılıyor. Sözün gelişi, "uygulamalı fizik" ya da "uygulamalı matematik"ten sözettiğimizde, normalde, saf ya da teorik disiplinlerle onların uygulamalarını birbirinden ayırmak istiyoruzdur. Uygulamayı, ona tekabül eden saf/teorik disiplinlerle entegre ya da onlarla içsel açıdan ilişkili birşey olarak düşünmeyiz. Ancak, göreceğimiz üzere, Gadamer için bu, anlamayla ilişkili olduğu şekliyle uygulama konusunda ayırtedici birşey değildir. Bu tür uygulama, bütün bir anlamanın ana unsurudur. İngilizce "maletme/appropriation" Gadamer'in söylemek istediği şeyi çok daha iyi aktarıyor – özellikle de maletmeyi anlayan bireyi inşa eden dönüştürücü ve oluşturucu olarak düşündüğümüzde.
Aksi belirtilmedikçe, metinde atıfta bulunulan bütün sayfalar **Truth and Method**'un sayfalarıdır. Ben aynı zamanda Almanca **Wahrheit und Methode**, 4. Auflage (Tübingen: J.C.: Mohr [Paul Siebeck], 1975) adlı metne de atıfta bulunacağım.

lerinden bazılarına dikkat çekmek istiyorum. Daha sonra, uygulamayla meşgul olduğunda karşılaştığı problemi belirleyebileceğim. Bu bizim, Gadamer'in bütün anlamanın uygulamayı içerdiği düşüncesini izah ederken Aristoteles'ten, ve özellikle de Aristoteles'in **Nichomachean Ethics**'inin 6. kitabındaki phronesis analizinden aldığı şeyi görmemizi mümkün kılar. Gadamer, "Aristoteles'in hermeneutik problemle ve kesinlikle onun tarihsel boyutuyla değil, aklın ahlâkî eylemde oynadığı rolün doğru değerlendirmesiyle ilgilenmediğinin" (**TM**, s. 278; **WM**, s. 295.) elbette farkındadır ve buna rağmen Gadamer, "Aristoteles'in etik fenomeni, özellikle de ahlâkî bilginin erdemi ile ilgili tasvirinin kendi araştırmamızla bağlantısını kurarsak, Aristoteles'in analizinin gerçekte bir tür hermeneutik problem modeli olduğunu keşfedeceğimizi"[2] iddia eder. Ancak, Gadamer'in Aristoteles'i kendi kavrayışının, yorumunun ve kendine malėdişinin çok daha zengin sonuçları vardır. Onun bizatihi kendisi, hermeneutik anlamayla kastettiği şeyin bir modelidir. Bu, onun etkili/fiilî tarihsel bilinçten (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein), ufukların kaynaşmasından (Horizontverschmelzung), zamansal mesafenin/uzaklığın pozitif rolünden, anlamanın anlamın varolma sürecinin parçası oluş tarzından, geleneğin "bizimle konuşma" ve bize "hakikat/doğruluk iddiasında" bulunma tarzından, "geleneksel metinlerle meşgul yorumcunun onu kendisine uyguladığından" söylerken kastettiği şeyin örneğidir. Ayrıca, Gadamer'in Aristoteles'in metnini kendisine nasıl malettiğini gördüğümüzde, **Gesteswissenschaften/insan bilimleri**'nin neden **Etik**'in ve **Politika biliminin** pratik disiplinler olmaları anlamında moral-pratik disiplinler olduklarının ve neden Gadamer'in – ana görevi " bu akıl yürütme tarzını haklı çıkarmak, pratik ve politik aklı bilime dayanan teknolojinin egemenliğine karşı savunmak" olan "hermeneutik felsefe geleneğinin varisi olduğunu"[3] düşündüğünün derin bir kavrayışını da elde ederiz. Gadamer'in felsefî hermeneutiğe ilişkin anlayışının bizatihi kendisi, Aristoteles'le belirleyici entellektüel karşılaşması – sık sık atıfta bulunduğu ve Heidegger'in **Nichomachean Ethics** [Nikomakhos'a Etik] konusundaki seminerine katılmasıyla başlayan bir karşılaşma – üzerine bir dipnotlar ve düşünceler serisi olarak yorumlanabilir.[4]

---

[2] Gadamer aynı zamanda, **Interpretative Social Science: A Reader,** ed. P. Rabinow and W. M. Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1979) ss. 135 vd.'da yeniden yayınlanan "The Problem of Historical Consciousness/Tarihsel Bilinç Problemi" adlı yazısında da Hermeneutik problemi ve Aristoteles'in **Ethik**'ini tartışır.

[3] "Hermeneutics and Social Science," **Cultural Hermeneutics**, 2 (!975): 316.

[4] **Truth and Method**'da yeralan "Hermeneutics and Historicism" adlı denemesinde, s. 498'e bakınız. Keza bakınız "Heidegger and Marburg Theology," **Philosophical Hermeneutics**, ed. by D: E: Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), s. 201.

Tartışmamıza istikamet vermemiz için, felsefî hermeneutiğin ana özelliklerinden bazılarını hatırlamamız önemlidir. Gadamer'in sık sık tekrarladığı üzere, "hermeneutik fenomen temelde asla bir yöntem problemi değildir. O, bir anlama yöntemiyle, metinlerin, diğer bütün tecrübe nesneleri gibi bilimsel araştırmaya tabi tutuldukları araçlarla ilgili değildir. O öncelikle bilimin yöntem idealini tatmin eden biriktirilen onaylanmış bilgiyle ilgili değildir – ancak yine de o, bu noktada önemli ölçüde bilgi ve hakikatle ilgilidir." Görevi, her ne zaman olursa olsun otantik olarak anladığımız her durumda farkına varılan ayırtedici tipte bir **bilgi ve hakikat** tipini izah etmektir.[5] Gadamer'in görüş noktasından, hermeneutiğin ana görevinin, ondokuzuncu yüzyıl hermeneutiğinin başına bela kesilerek onu tahrif eden **Naturwissenschaften'in/doğa bilimlerinin** bilimsel yöntemiyle rekabet edebilecek bir farklı **Geisteswissenschaften/insan bilimleri** yöntemini belirlemek olduğu yolunda bir **Yöntem** ve düşünme takıntısı vardır. Bu saplantı, temelde bir psikolojik sübjektif/öznel aktivite, kendi tarihsel durumumuzu aşabileceğimiz ve kendi tarihsel konumumuzun dışına çıkabileceğimiz, metinlerin yazarlarının niyetleriyle veya kendimizi incelemekte olduğumuz tarihsel aktörün niyetleriyle özdeşleştirebileceğimiz bir tür empatiyi içeren bir aktivite olarak bir hermeneutik görüşe yolaçtı. Bu gelenekte bir "gizli Kartezyenizm vardı ve objektif/nesnel olanla sübjektif/öznel olan arasındaki temel dikatominin kabulü sözkonusuydu.[6] Fakat, Gadamer'in sorgulayarak temelini kazmayı denediği dikatomi işte tam da bu dikatomidir. Gadamer'e göre, anlamanın bütün boyutları ancak Heidegger'le birlikte tam olarak anlaşılmıştır. Şu iki merkezî iddia, Heidegger'de zımnen, Gadamer'de açık şekilde vardır: hermeneutiğini ontolojik önceliği ve evrenselliği. Biz dünyaya anlayan varlıklar olarak "atılmış" durumdayız; ve anlamanın kendisi, özneye ilişkin bir aktivite tipi değildir, tersine, tam anlamıyla ifade etmek gerekirse, bütün aktivitelere temel teşkil eden bir aktivitedir.

Gadamer oyun kavramını takdim ederek, bize oyunun "ontolojik açıklamanın anahtarı" olduğunu söyleyerek, dünya içindeki varlığımızı anlamamız için gerekli çok daha öncelikli/asli bir oluş tarzı – dikkatimizi muhte-

---

[5] Karşılaştırınız "The Problem of Consciousness", s. 113'te Gadamer şunları söyler: "İnsan bilimlerinin doğasının/yapısının izahını, bütünüyle metodolojik bir sorunla sınırlandırmak boşuna bir çabadır: o belirli bir yöntemi belirleme sorunu değildir; daha çok, bütünüyle farklı bir bilgi ve hakikat fikrinin farkına varılması sorunudur."

[6] Wittgenstein'ın **Philosophical Investigations**'ında anlamayı "psikolojik süreçlere" indirgeme girişimlerini eleştirisiyle Gadamer'in bu psikolojik indirgemecilik tipini hermeneutik konteksti içinde eleştirisi arasında bir paralellik vardır. Herikisi de anlamanın lingüistik karakterine vurguda bulunur. Gadamer'in Wittgenstein'la ilgili şu denemesine bakınız: "The Phenomenological Tradition," **Philosophical Hermeneutics**, ss. 173 vd.

melen objektif olan şeye yönelik sübjektif vaziyet alışlara perçinleyen Kartezyen inanca alternatif bir oluş tarzı – bulunduğunu göstermeye çalışır. "Oyunun, kendisini oynayanların bilincinden bağımsız kendine has bir özü vardır." "Oyuncular, oyunun özneleri değildirler; ancak, oyun yalnızca oyuncular vasıtasıyla sahneye çıkar." Oyunun kendine has bir ritmi, canlı kalma yeteneği, farklı bir ileriye geriye. sağa sola hareketi vardır. Bu oyun olma tarzı, Gadamer'in, sanat eserleri, metinler ve aslında bize intikal eden herhangi birşeyle ilişkimizin karakteristiği olduğunu düşündüğü şeydir. Gadamer oyun kavramını, yorumcuyla yorumcunun yorumlamayı denediği şey arasında varolan gizli diyalektik ve diyalog kabilinden ilişkiyi vurgulamak amacıyla takdim eder. Biz, eğer bu ilişkiyi, yalnızca objektif olan, kendinde/kendi başına varolan şey karşısında duran özneler ya da seyirciler/gözlemciler olduğumuzu düşünürsek, yanlış algılarız. Biz sanat eserlerine, metinlere ve karşı karşıya geldiğimiz geleneğe katılırız ve onların anlamlarını ve hakikati yalnızca anlama yoluyla kavrayabiliriz. Hermeneutik anlamanın amacı, kendimizi, metinlerin ve geleneğin "bize söylediği" şeye açmak, kendimizi onların bize sağladığı anlam ve hakikat iddialarına açmaktır.[7] Fakat Gadamer'in Heidegger üzerine inşa ederek vurguladığı şey bunu, tarihselliğimizi/tarihsel oluşumuzu, kendi önyapılarımızı/önceden mevcut yapılarımızı, önyargılarımızı (prejudgement) ve peşin hükümlerimizi (prejudices) unutarak ya da parenteze almaya çalışarak yapamayacağımızdır. Burada, Gadamer'in hermeneutiğinin en tartışmalı özelliklerinden biriyle, yani, onun Aydınlanma'nın "önyargıya karşı önyargısı"na karşı önyargısıyla ilgili apologia'sıyla/savunmasıyla karşı karşıya geliriz. Şöyle söyler bize Gadamer:

> Yargılarımız varlığımızı, önyargılarımızın varlığımızı oluşturduğu ölçüde oluşturmazlar (It is not so much our judgments as it is our prejudices that constitute our being). Bu provokatif bir formülasyondur; çünkü ben onu, Fransız ve İngiliz Aydınlanmasınca lingüistik kullanımımızdan çıkarılan bir pozitif önyargı kavramı olarak doğru yerine yerleştirmek amacıyla kullanıyorum .... Önyargılar zorunlu olarak, kaçınılamaz şekilde hakikati/doğruyu çarpıtacakları tarzda doğrulanmamış ya da hatalı değildirler. Aslında, varoluşumuzun tarihselliği, kelimenin sözlük anlamıyla önyargıların, bütün bir tecrübe etme yeteneğimizin ilk yönelimini teşkil etmesini icabettirir. Önyargılar, dünyaya açılma eğilimlerimizdir. Onlar, basitçe dile getirmek gerekirse, birşeyi tecrübe etme ye-

[7] Gadamer bize şunu söyler: "Hermeneutiğin en iyi tanımı şudur: yazılı sözün niteliğinin yabancılaştırdığı şeyin ya da kültürel ya da tarihsel mesafelerce uzaklaşmış bulunma niteliğinin yabancılaştırdığı şeyin tekrar konuşmasına imkân vermek. Hermeneutik şudur: uzaklaşmış ve yabancılaşmış görünen şeyin tekrar konuşmasına izin vermek." "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences," **Research in Phenomenology** IX: s. 83.

teneğimizin şartlandırlar – karşı karşıya geldiğimiz şeyin bize birşeyler söylemesinin şartlarıdırlar.[8]

Gadamer, doğrulanmamış/ısbatlanmamış "kör önyargılarla" "bilgi üreticisi durumundaki doğrulanmış önyargılar" – "yaratıcı önyargılar" diye de adlandırılabilecek şey – arasında kapsayıcı bir ayırımda bulunmak istemez. Bu, onun heriki önyargı türünün de olduğumuz şeyin oluşturucusu olduğu tezinin değerini düşürmez. Fakat, bu durumda, bu önyargı ya da peşin hüküm tiplerini birbirinden nasıl ayırdedeceğiz? Bir cevap açıkça imkânsızdır. Biz bunu, önyargılarımızın tamamıyla ilgili yargıyı paranteze ya da askıya aldığı tek başına ya da monolog kabilinden saf bir kendi kendine düşünme edimiyle gerçekleştiremeyiz. Bu, ontolojik bakımdan – gerçekte olduğumuz şey ve bizim insanî sonluluğumuzu/sınırlılığımızı ifşa edicisi olan şey yüzünden – imkânsızdır; önyargılarımız varlığımızın oluşturucularıdırlar. Gerçekten de Gadamer'in kör ve yaratıcı önyargılar arasındaki bu ayırımı nasıl yapmamız gerektiği sorununa verdiği cevap, Descartes'ın ciddi nedenlerle reddetiği bir cevaptır. Yalnızca geçmişten bize intikal eden şeyle diyaloga dayalı yüzyüze gelişledir ki biz önyargılarımızı testederek **rizke** atabiliriz. Descartes'ın (ve Hegel'in) aksine Gadamer bunu, eninde sonunda bir sona ya da kapanışa ulaşabilecek bir görev olarak değil, sürekli açık bir görev olarak görür. Bu durumda Gadamer için, önyargıların üçlü bir zamansal karakteri vardır. Onların kendileri gelenekten miras alınırlar ve bunun farkında olalım olmayalım hiçbir önemi bulunmaksızın bizi biz yapan şeyi şekillendirirler. Önyargılarımızın, anlamayı denediğimiz geleneğin bizatihi kendisinde kaynakları bulunduğu içindir ki biz gelenekle **ilişkimizi** (**Zugehörigkeit**) açıklayamayız. Onlar her ne kadar gelenekten intikal ediyorlarsa da, **şimdi** bizi biz yapan şeyin oluşturucusudurlar. Fakat aynı zamanda önyargılarımızın ve peşin hükümlerimizin ilerde vaki olacak durumu içine alan ya da ileriye yansıyan bir boyutu – Heidegger'in önceden mevcut-yapılara/ön yapılara, yani, kavrama, ön-görme, ön-anlama'ya yaptığı

---

8 "The Universality of the Hermeneutical Problem," **Philosophical Hermeneutics**, s. 9. Önyargıların analizi için bakınız keza **TM**, ss. 235 vd.; **WM**, ss. 250 vd. "Önyargı/prejudice" diye tercüme edilen Almanca kelime Vorurteil'dir. Bu, "önyargının" İngilizcede taşıdığı büyük ölçüde pejoratif anlamdan kaçınmak amacıyla "önhüküm/prejudgments" diye de tercüme edilebilir. (Türkçe'de bu nüansları karşılayacak kavramlar bulmak zor görünüyor, çev.) Gadamer'in ana fikri, önhükümlerin ya da ön/yargıların bütün bir anlamanın ön-şartları olduklarıdır. Fakat Gadamer'in amacı, hem negatif ya da temelsiz hem de pozitif ya da ısbatlanmış önyargıların, varlığımızın oluşturucusu olduklarını vurgulamaktır. Bize şunu söyler Gadamer: "Bunun kabulüyledir ki, bütün anlama kaçınılamaz şekilde, hermeneutik probleme gerçek itibarını sağlayan bir önyargıyı içerir." **TM**, s. 239; **WM**, s. 254.

vurguyla dikkat çektiği bir boyut – da vardır.[9] Hermeneutik anlama dairesiyledir ki biz, bizi anlamaya ve aynı zamanda kör ve yaratıcı önyargıları eleştirel olarak birbirinden ayırmaya muktedir kılan bu önceden mevcut yapılara yönelebiliriz.

Gadamer'in bizi götürdüğü yeri ve uygulama probleminin böylesine önemli olmasının nedenini artık görebiliriz. Bir taraftan, Gadamer bize, hermeneutik anlamanın daima anlamaya çalıştığımız "şeyin kendisini" değişikliğe uğrattığını söyler. Geleneğin aynı parçasının **aynı** metnini anlamak dışında hiçbir şey yapmayız. Fakat, anlamaya çalıştığımız **anlam**, kendi kendine yeterli/kerameti kendinden menkul birşey değildir; o bir kendinde şey olarak varolamaz. Bir metnin ya da geleneğin anlamı yalnızca, anlamanın vukubulması (**pathos**) sırasında anlaşılabilir. Fakat bu tür bir anlama yalnızca, bizi biz yapan şeyin oluşturucusu olan önyargılarımızdan ve peşin hükümlerimizden dolayı – tarihselliğimizden dolayı – mümkündür. Gadamer'in "anlamak daima **farklı** tarzda anlamaktır" demesinin nedeni budur. Her anlamada vukubulan bir oyun, bir ileri geri, sağa sola hareket vardır ve bu oyunda hem anlamaya çalıştığımız şey hem de önyargılarımız, dinamik olarak birbirlerini içerirler. Bu tür bir hermeneutik kendine maletmenin ya da uygulamanın, aşılması gereken bir tahrifatı ya da kusuru ortaya çıkaracağını düşünenlerin aksine, felsefî hermeneutiğin teması haline gelen şey, önyargılarımızın ve peşin hükümlerimizin pozitif yaratıcı rolüdür.

Uygulama problemi Gadamer için, bu kontekst içinde böylesine merkezî bir önem arz eder. Aristoteles'in **phronesis** analizinin böylesine önemli olmasının nedenini burada görebiliriz. Çünkü **phronesis**, evrensel olanla tikel arasındaki kendine has özelliği olan bir arabuluculuğu gerektiren akıl yürütme ve bilgi formudur. Bu arabuluculuk, teknik kurallara ya da Yöntem'e (Kartezyen anlamıyla Yöntem) başvuruyla ya da önceden verili belirli bir üniverselin/tümelin tikel/muayyen bir duruma yerleştirilmesiyle gerçekleşmez. Gadamer'in **phronesis** konusunda vurguladığı şey, onun, hem evrensel olan şeyin hem de tikel olan şeyin içinde **ortaklaşa belirlendiği** bir "know-how etiği" (birşeyin nasıl yapılacağının, uygulanacağının, icra edileceğinin bilgisi, çev.) tipi doğuran akıl yürütme tarzı olduğudur. Dahası, **phronesis**, "varlıkla bilginin bir ağ gibi özel bir dokunuşunu, kişinin kendi oluşumu sırasındaki belirlenimini" de içerir.[10] Tıpkı **phronesis**'in **phronimos**'un olacağı şeyi belirlemesi gibi, Gadamer, bütün bir

---

[9] Gadamer, Heidegger'in bütün önceden mevcut yapıların ileride vaki olacak durumu içine alan boyutunu vurgulayan **Varlık ve Zaman**'ından, hermeneutik daireyle ilgili tasvirini iktibas eder. Bakınız, **TM**, ss. 235 vd; ve **WM**, ss. 250 vd. Keza bakınız "The Problem of Consciousness," ss. 148 vd.

[10] "The Problem of Historical Consciousness," s. 107.

otantik anlama için benzer bir iddiada bulunmak ister, yani, anlamanın yorumcudan koparılamayacağı, tersine anlamanın yorumcunun ya da yorumcunun **praksisinin** oluşturucusu olduğu iddiasında bulunmak ister. Gadamer için anlama, bir **phronesis** formudur.

Bunun ifade ettiği şeyin daha ince bir kavrayışını, Gadamer Aristoteles'in **phronesis**'i diğer "entellektüel yetilerden," özellikle de **episteme** ve **techne**'den ayırma tarzlarına dikkat çektiği çelişkilere işaret ederek elde edebiliriz. **Episteme**, yani bilimsel bilgi, evrensel olan şeyin, "zorunlulukla" varolan şeyin bilgisidir ve bilimsel ısbatlama formunu alır. Konu/araştırma nesnesi, form, telos, **episteme**'nin öğrenme ve düşünme tarzları, **praksise** uygun akıl yürütme tarzı durumundaki **phronesis**'ten farklıdır; **praksise** uygun akıl yürütme tarzında daima, düşünüp taşınarak tercih etmeyi gerektiren evrensel ile tikel arasındaki arabuluculuk sözkonusudur. Fakat Gadamer'in hermeneutik için yararlı gördüğü şey, **episteme** ile **phronesis** arasındaki çelişki değildir öncelikli olarak; aksine Aristoteles'in **techne** (teknik bilgi)'yi **phronesis** (know-how etiği)'ten incelikle ayırma tarzlarıdır. Ve Gadamer buradaki üç çelişkinin altını çizer: (1) **Techne** ya da "teknik, öğrenilebilir ve unutulabilir; bir hüneri yitirebiliriz. Fakat etik 'akıl' ne öğrenilebilir ne de unutulabilir. ... Tam tersine, etik aklın, yani **phronesis**'in öznesi insan kendisini daima bir 'eylem durumunda' bulur ve daima etik bilgiyi kullanmak ve onu kendi somut durumunun zaruretlerine uygulamak zorundadır."[11] (2) **Techne** ve **phronesis**'te araçlarla sonuçlar/amaçlar arasında farklı bir kavramsal ilişki vardır. Tekniğinkinin aksine know-how etiğinin sonucu/amacı, "belirli birşey ya da ürün" değildir, tersine, "bir hayat zamanının **tam** etik doğruluğu"dur.[12] Çok daha önemlisi, teknik aktivite, bir sonuca/amaca ulaşmasına imkân veren araçların her vesilede haklarında yeniden düşünülüp taşınılmasını gerektirmiyorken, bu, know-how etiğinde gerekli olan birşeydir. Know-how etiğinde, sonuca/amacı kendileriyle ulaşacağımız doğru araçlara ilişkin hiçbir ön bilgi yoktur. Çünkü sonucun/amacın bizatihi kendisi yalnızca, **bu** özel duruma uygun araçlarla ilgili düşünüp taşınma süreci içinde somut olarak belirlenebilir.[13] (3) **Techne**'nin aksine **phronesis**, farklı bir "bilgi adına bilgi" tipidir. Buna, Aristoteles **phronesis**'in varyantlarını, özellikle de **synesis** ("anlama/understanding")i ele alırken işaret eder. "O, kendine ilgi değil, diğer kişiye ilgi sözkonusu olduğunda or-

---

[11] A. g. y., s. 140.
[12] A. g. y., s. 140.
[13] Gadamer'e göre, **phronesis**, hem araçların hem de amaçların bilgisini içerir. Bu noktayla ilgili tartışması için bakınız "The Problem of Historical Consciousness," s. 143; ve **Truth and Method**, ss. 286 vd.; **WM**, ss.304 vd.

taya çıkar. Bu yüzden o bir moral/ahlâkî yargıdır. ... O halde, buradaki sorun, bir genel bilgi türü sorunu değil, onun belirli bir anda spesifikleşmesi sorunudur. Bu bilgi aynı zamanda, herhangi bir anlamda teknik bilgi ya da teknik bilginin uygulanması değildir. ... Anlamayla birlikte kişi, ayrı duran ve etkilenmeyen kişinin bildiği ve yargıda bulunduğu gibi anlamaz ve yargıda bulunmaz; aksine, o başka birine özel bir bağla bağlı olarak diğer kişiyle birlikte düşünür ve sözkonusu duruma onunla birlikte maruz kalır."

Bu **phronesis** analizinin ve onun hem **episteme** hem de **techne**'den farklılaşma tarzlarını hermeneutiğin problemleriyle ilişkili kılan şey nedir? Gadamer'in kurduğu benzerlik, yani onu "hermeneutiğin problemlerinin modeli" olduğunu düşünmesinin nedeni, belirli bir önceden mevcut evrenselin belirli bir durumla bağlantısını kurduğumuz yerde uygulamanın da **phronesis**'in sonradan ilave edilmiş ya da tesadüfi parçası olmamasıdır; bu bütün bir anlama için geçerlidir. Ve tıpkı **phronesis**'te olduğu gibi, evrensel ile tikel arasında daima, herikisinin de ortaklaşa belirlenerek phronimos-'un ana unsuruna dönüştüğü bir birleşme noktası vardır; Gadamer'in bütün bir otantik anlamanın karakteristiği diye adlandırdığı şey budur.

> Bir geleneksel metinle meşgul yorumcu, onu kendisine uygulamayı dener. Fakat bu, metnin ona evrensel birşey olarak verildiği, onu aslında olduğu gibi anladığı ve ancak daha sonra onu belirli bir durum için kullanacağı anlamına gelmez. Aksine, yorumcu, bu evrensel şeyi, yani metni anlamak, yani bu gelenek parçasının ne söylediğini, metnin anlamını ve önemini teşkil eden şeyin ne olduğunu anlamak dışında hiçbirşeyin peşinde değildir. O bunu anlamak için, kendisini ve özel hermeneutik durumunu görmezlikten gelmeye çalışmamalıdır. Eğer anlamak istiyorsa, metnin bu durumla bağlantısını kurmalıdır.

Bu pasajda çarpıcı olan şey, onun, Gadamer'in Aristoteles'in metnini anlama, yorumlama ve kendine maletme tarzına mükemmelen uygulanabilmesidir. Daha önce, Aristoteles'in **phronesis** analizinin. hermeneutik problemlerin bir modeli değil yalnızca, aynı zamanda Gadamer'in Aristoteles yorumunun bizatihi kendisinin, hermeneutik anlamanın ifade ettiği şeyin de bir modeli ya da örneği olduğunu söylerken kastettiğim şey budur. Yukarıda iktibas edilen pasajda Gadamer bize, metnin ya da geleneğin bir parçasının ne söylediğini anlamak istiyorsak, o takdirde, kendimizi ve hermeneutik durumumuzu görmezlikten gelmeye çalışmamamız gerektiğini söyler. Bu, Gadamer'in Aristoteles'e yaklaşım tarzının karakteristiğidir. Çünkü, Gadamer'in hermeneutik durumumuz için temel aldığı şey, " teknolojinin bilime dayalı egemenliğinin" bulunduğu, " yanlış uzmanlara tapınmanın," "modern uzmanlaşma toplumunun bilimsel mistifikasyonunun" ve tehlikeli bir " kaybedilmiş yönelimlerin yerine ikame edilecek şeyi toplumumuzda bilimde bulma tutkusunun" bulunduğu bir dünya ile karşı karşıya

kalışımızdır.[14] Gadamer'i Aristoteles'in metnini sorgulamaya yönelten problematik bu problematiktir; çünkü Gadamer'in merkezî tezi, **praksisin** gerçekten ne olduğuna ilişkin bir unutkanlığın/ihmalin ve deformasyonun bulunduğudur.

Gerçekten de biz, Aristoteles'le diyologa dayalı karşı karşıya gelişimiz vasıtasıyladır ki, **phronesis**'in özerkliğini ve bütünlüğünü kavramamızı engelleyen derinlerimize yerleşmiş önyargılarımızı rizke ederek teste tabi tutabiliriz. Bu, Aristoteles'e önyargısız ve peşin hükümsüz bir şekilde yaklaştığımız anlamına gelmez. Bizi Aristoteles'i anlamaya ve söylediği şeyin "hakikatini" kendimize maletmeye muktedir kılan şey, bizatihi kendimizin bu etkili/fiilî tarih tarafından şekillendirilmemizdir. Gadamer'in savunmakta olduğu Aristoteles'e dönüş, bir nostaljik dönüş değil, aksine, Aristoteles'in kendi öngörülerini somut durumumuza maletmemizdir. Gadamer'in Aristoteles yorumu, ufukların kaynaşması/ufukların birbirinde erimesi fikriyle söylemek istediği şeyi açıklar. Biz elbette Aristoteles'in metnini kendi tarihsel durumumuzdan hareketle sorgularız. Fakat, eğer kendi tarihsel durumumuzun kendi kendine yeterli olduğunu, ona kapatılmış mahkûmlar olduğumuzu düşünürsek ufuk fikrinin bizatihi kendisini tahrif etmiş oluruz. "İnsan hayatının tarihsel devinimi, asla bütünüyle tek bir konuma mahkûm olmamayı gerektirir ve bu yüzden asla gerçekten kapalı bir ufka sahip olamayız." Aristoteles'in "o zamanki fonksiyonları modern bilimsel toplumdaki uzmanların rolüne tekabül eden profesyonel kanun yapıcıları"yla kendi karşı karşıya gelişine duyarlı olduğumuzda, Aristoteles'in söylemekte olduğu şeyi anlar ve aynı zamanda kendi durumumuzun derin bir kavrayışına ulaşırız.[15] Aristoteles'in söylediği şeyin "hakikatini" kendimize malederek, özellikle de pratik aklı teorik ya da teknik akıldan ayırdediş tarzını kendimize malederek, onunla kendi ufkumuzu genişletiriz. Bizi kendi önyargılarımızı rizke atarak test etmeye muktedir kılan şey ufukların birbiri içinde erimesidir. Çünkü Aristoteles'le diyaloga dayalı karşılaşma bize, çağdaş praksis anlayışının nasıl deforme edilmiş bir anlayış olduğunu görme imkânı sağlar. Aristoteles'ten "pratik"in gerçekte ne olduğunu, onun neden "bilimin teknik amaçlara tatbikiyle" özdeşleştirilemeyeceğini öğrenebiliriz. Gadamer, modern toplumda **techne**'nin kendisinin dönüşüme uğratıldığının farkındadır, fakat bu, **praksis** ve **phronesis** konusunda Aristoteles'ten öğrenebileceğimiz şeyin önemini ortaya çıkarır yalnızca. Şunları söyler Gadamer:

---

[14] Bakınız "Hermeneutics and Social Science."

[15] "Hermeneutics and Social Science," s. 312.

Bizimki gibi bir bilimsel kültürde, **techne** ve sanat alanları aşırı ölçüde geniştir. Bu yüzden, araçların önceden mevcut amaçlara göre hünerle kullanıldığı alanlar, çok daha monolojik ve kontrol edilebilir hale gelmiştir. Hayatî değişim, pratik bilginin artık kişisel temasla ve yurttaşlar arasındaki karşılıklı görüş mübadelesiyle geliştirilememesidir. Endüstriyel iş, zanaatkarlığın yerini almış değildir yalnızca, birçok gündelik yaşama formumuz da, artık kişisel kararı gerektirmeyecek şekilde teknolojik olarak organize edilmektedir. Modern teknolojik toplumda, kamuoyunun bizatihi kendisi, yeni ve gerçekten kesin bir biçimde, çok karmaşık tekniklerin nesnesine dönüşmüştür – ve ben bunun, uygarlığımızın karşı karşıya geldiği temel problem olduğunu düşünüyorum.[16]

Bizimle Aristoteles arasındaki zamansal mesafe, anlamamız önündeki aşılamaz engel değil, anlamamız için pozitif ve üretici bir engeldir. Kendimizi "geleneğin bu parçasının" söylediği şeye ve onun bize ulaştırdığı hakikat iddiasına açarak, metnin yeni anlamlarına hayat veririz. "Anlama, anlamın varlık kazanma sürecinin parçası olarak anlaşılmalıdır." Ve **phronesis** gibi bu anlama da, oluş süreci içinde olduğumuz şeyin/bizi biz yapan şeyin kurucusu haline gelen bir ahlâkî-pratik-bilgi formudur. Gadamer'in göstermeye çalıştığı şey, otantik hermeneutik anlamanın bizi insanîleştireceği, tıpkı **phronesis**'in kendisinin **phronimos**'un varlığını şekillendirdiği gibi, bizim kendi varlığımızla bütünleşeceğidir.

Hermeneutik anlama içindeki kendine maletme anına yapılan vurgu, Gadamer'in neden **Geisteswissenschaften'i/insan bilimlerini** – otantik tarzda tatbik edildikleri zaman – moral-pratik disiplinler olarak düşündüğünü anlamamızı sağlar. Hermeneutik disiplinler olarak onlar, görülmemiş ve yabancı olan şeyin yığılmış "teorik" bilgisiyle ilgili değildirler. Tersine onlar, **phronesis**'in niteliğini kendine maletme tipini gerektirirler. Onların ürettiği bilgi ve hakikat/doğru tipi, **praksisimizi** şekillendiren bilgi ve hakikattir. Bu aynı zamanda, fenomenolojik hermeneutiğin "ana görevinin" neden "modern bilince has yanlışlığı düzeltmek" ve " pratik ve politik aklı, bilime dayalı teknolojinin egemenliğine karşı savunmak" olduğunu açıklığa kavuşturmamıza da yardım eder. İşte bu anlamdadır ki "hermeneutik felsefe, daha eski pratik felsefe geleneğinin varisidir."[17]

Phronesis'i kendisine maletmek suretiyle hermeneutikle **praksis**'in bu kaynaşmasının çok daha önemli sonuçları vardır. Çünkü çok sayıda farklı kontekst içinde, çok sayıda farklı düşünürün, modern toplumun bir eleştirel kavrayışına ulaşmak amacıyla, pratik felsefe geleneğinin bir yeniden yorumuna veya değerlendirmesine nasıl sürüklendiklerini ayırtedebiliriz. Bu, Hannah Arendt ile Jürgen Habermas'ın – herikisi de Gadamer'in teknik olanı pratik olandan keskin şekilde ayırmaya yönelik ilgisini paylaşır – çalışmalarındaki ana temadır. Kritik akıl yürütmenin bütünlüğünü açıklaya-

---

[16] A. g. y., s. 313.

[17] "Hermeneutics and Social Science,"s. 316.

rak restore etme teşebbüsü, Richard Rorty'nin **Philosophy and the Mirror of Nature** [Felsefe ve Doğanın Aynası], Alasdair MacIntyre'ın **After Virtue** [Erdemden Sonra], Hilary Putnam'ın **Meaning and the Moral Sciences** [Anlam ve Moral Bilimler] gibi son zamanların eleştirel değerlendirmelerinde ortaya çıkar. Bu düşünürler arasındaki farklılıklar, eserlerine giren ortak temalar kadar önemlidir. Fakat ben, pratik akıl yürütme tiplerinin, bilginin ve **phronesis**'in niteliği olan hikmetin (wisdom) bir yeniden keşfi ve içselleştirilmesi olan insanî rasyonalite kavrayışıyla ve felsefenin diyaloguyla yeni bir dönüşüme tanıklık ettiğimizi düşünüyorum.

Gadamer'in bu pratik felsefe geleneğini kendine maledişinin, problemsiz ve gerilimsiz olmadığını ifade etmiştim. Eğer Gadamer'i ciddiye alır ve iddialarına vurguda bulunursak, onlar bizi felsefî hermeneutiğin ötesine sürükleyeceklerdir. İçeriden eleştirime başlamadan önce, Gadamer'in **Hakikat ve Yöntem**'de temelde, sanat eserlerinin, metinlerin, geleneğin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ve "geçmişten bize intikal eden şeyle" ilgilendiğini hatırlatmak önemlidir. "Etik ve politika, onun araştırmalarında ön planda değildir. Aristoteles'le ilgili tartışması bile, hermeneutik fenomeni aydınlatmasına katkıda bulunduğu ölçüde sergilenir. Fakat, Gadamer'in **Hakikat ve Yöntem**'in yayınlanmasından önceki ve sonraki yazılarına daha yakından bakarsak, etik ve politikaya – özellikle de Grek felsefesinden öğrenebileceğimiz şeye – temel ve kuşatıcı bir ilgisinin bulunduğu da açıktır. **Hakikat ve Yöntem**'in yayınlanmasından sonraki yazılarında Gadamer, hermeneutik ve **praksis** arasındaki diyalektik ilişkiye tekrar tekrar dönmüştür. Bunu, ufkumuzu genişleterek söylediği şeyin etik ve politikanın çağdaş kavranışı için imalarını dikkate aldığımızda, çok sayıda zorluk ortaya çıktığı için vurguluyorum.

Gadamer için **hakikatin/doğrunun** anlamıyla ilgili bir değerlendirmeyle işe başlamama ve sonra da **eleştiri** anlayışına doğru yolalmama izin verin. Bu bize, onun **phronesis** anlayışındaki zorluklardan bazılarına daha yakından bakma imkânı verecektir. Son olarak Gadamer'in diyalog konusundaki düşüncelerine ve diyalogun siyaset bilimi için imalarına dönebiliriz. Hakikat/doğru, bütün bir felsefî hermeneutiğin temel kavramı değildir yalnızca, aynı zamanda, onun, Gadamer'deki en anlaşılması zor kavramlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Herşeyden önce, **Hakikat ve Yöntem**'in temel amacı, sanat eserlerinin, metinlerin ve geleneğin hakikatinden sözetmenin meşruiyetini, savunarak izah etmektir. Gadamer bize, niyetinin Hakikat'le Yöntem'i bir çatışma durumuna sokmak değil, bilimsel yöntemin başarılarınca tüketilemeyen ve yalnızca hermeneutik anlamayla bizim için mevcut hale gelen bir "farklı bilgi ve hakikat tipinin" varolduğunu gös-

termek olduğunu söyler.[18] Hakikate – kendi tarihsel ufkumuzu aşan hakikate – bu başvuru kesinlikle, felsefî hermeneutiği bir tarihselci rölativizm formundan ayırtetmek için kullanılabilecek temel özelliktir. Gadamer **Hakikat ve Yöntem**'i, bu kendisine has özellikleri olan hakikat tipiyle ilgili güçlü tezlerle bitirir.

Bu yüzden, hiç kuşkusuz, önyargılarımızdan bağımsız anlama olamaz, ancak, bilme isteğimiz önemli ölçüde, onların esaretinden kurtuluşa yöneliyor olmalıdır. Araştırmamızın bütünü içinde, bilimsel yöntemlerin kullanımının, verdiği kesinlik, doğruyu/hakikati garantilemek için yeterli değildir. Bu, özellikle de insan bilimlerinde böyledir, fakat bu, onların bilimsel niteliklerinin dozunun düşürülmesi demek değildir; tam tersine, onların ortaya koydukları özel insanî anlam iddialarının bir doğrulanışıdır. Onların gerektirdiği bilmede, bilenin kendi varlığının içeriliyor olması, kesinlikle, bilimin değil, 'yöntem'in sınırlarına işaret eder. Yöntem aletinin gerçekleştirmesi – etkili bir biçimde başarması – gereken şey daha çok, bir sorgulayıcı ve araştırıcı disiplin, hakikati garantileyen bir disiplin (**die Wahrheit verbürgt**) tarafından gerçekleştiriliyor olmalıdır.

Burada "hakikat/doğru" tam olarak ne anlama gelmektedir? "Hakikati garanti altına alan" bir sorgulama ve araştırma disiplininin bulunduğu fikriyle kastedilen şey nedir? Hakikatin ne anlama geldiğini söylemek, bir olumlu izah vermekten daha kolaydır. **Hakikat ve Yöntem** gibi bir çalışmada, hakikat konusunun, kitabın tam sonlarına doğru sadece kısaca tartışılıyor olması biraz garip gibi görünüyor (her ne kadar bunun bir rastlantı olduğunu düşünmüyor isem de).[19] Bununla birlikte, Hegel ve Heidegger gibi Gadamer'in de, bir mütekabiliyet, yani bir **adequatio intellectus et rei**

---

[18] Gadamer'in bir "farklı bilgi ve hakikat türü" ifadesine sık sık yaptığı başvurulardan doğan bir problem vardır. Gadamer hiçbir zaman, doğa bilimlerine uygun bilgi ve hakikat tipinin ayrıntılı bir analizini vermez. Sonuçta, bu **farklı** bilgi ve hakikat türleri için **ortak** olan şey asla açık değildir. Dahası, söylediği şeyde birbiriyle çatışan eğilimler vardır. Gadamer bazan, bu iki hakikat tipinin, bilimsel yöntemin sınırlarının ve doğru alanının farkına vardığımız sürece uzlaştırılabilir olduklarını öne sürer. Keza, Gadamer'in Yöntem'in hakikate/doğruya ulaşmakta ve onu garanti altına almakta asla yeterli olmadığını öne süren düşünüşünde de bir gerilim bulunmaktadır. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**'den sonra yayınladığı yazılarından bazılarında doğa bilimlerinin hermeneutik boyutunun yeniden ele geçirilmesini kabul ediyorsa da, Yöntem fikrinin bizatihi kendisini, onun (doğa bilimlerini karakterize etmenin uygun yolu olarak), postempirist bilim felsefesindeki gelişmelerle sorgulanması ölçüsünde mükemmelen değerlendirmeyi başaramaz. Mesele, **Naturwissenschaften/doğa bilimleri** ile **Geisteswissenschaften/insan bilimleri** arasında önemli farklar bulunduğunun reddedilmesi değildir; aksine sorun, Yöntem ile Hakikat arasındaki çelişkinin, bu farkların açıklanmasına katkıda bulunup bulunmadığıdır. Doğa bilimlerinin hermeneutik boyutları için bakınız. Mary Hesse, "In Defence of Objectivity," **Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science** (Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980).

[19] Hakikat kavramıyla ilgili bir tartışma için keza bakınız "**Wahrheit in den Geisteswissanschaften**," ve "**Was ist Wahrheit**," **Kleine Schriften**, 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1967).

olarak hakikat fikrini, en azından hermeneutik anlama vasıtasıyla ele geçirilen farklı bir hakikat tipine göre eleştiriye tabi tuttuğu açıktır. Gadamer'in "hakikat/doğru" ile kastettiği şey, Hegel ve Heidegger'de yankıları bulunan motiflerin harmanlanması sonucu ortaya çıkan şeydir. Çünkü Hegel gibi Gadamer de, tecrübe süreci (**Erfahrung**) içinde kendini ifşa eden ve bizi şekillendiren gelenekle diyalog kabilinden karşı karşıya geliş içinde doğan bir hakikatin bulunduğunu göstermeyi dener. Yukarıda iktibas edilen pasaj bile, **Gewissheit** (kesinlik)'den **Wahrheit** (hakikat/doğru)'e doğru tipik Hegelci devinimi yansıtır. Ve tıpkı Heidegger gibi Gadamer de, açıklık /ifşa olma (**Erschlossenheit**) ve gizlilikten kurtulma/çıkma (**Unverborgenheit**) olarak **alethia** (hakikat, çev.) nosyonunu tekrar ele geçirmeye çalışır. Hatta Heidegger'in **Dasein**'ın "eşit şekilde hakikat içinde ve hakikat olmayan içinde" olduğu teziyle Gadamer'in önyargıların (hem doğru hem de doğru olmayan önyargıların) varlığımızın kurucusu oldukları tezi arasında paralellik vardır. Fakat Gadamer kendisini hem Hegel'den hem de Heidegger'den ayırır. O kategorik bakımdan Hegel'in hakikat anlayışı için kendisine temel aldığı şeyi, yani sonunda "hakikatin" **Wissenschaft**'da ortaya çıkan " bütün olduğu," tecrübeyi tamamlayan ve aşan mutlak bilgi olduğu görüşünü reddeder.[20] Gadamer aynı zamanda, Heidegger'le de gergin bir ilişkide durur; çünkü o Heidegger'in **alethia** hakkındaki düşüncelerinin bizi götürebileceği yeri çok iyi bilmektedir. "Bilim total teknokrasi haline geldiğinde ve bu varlığın unutulmuşluğunun 'kozmik gecesine,'" Nietzsche'nin kehanetinde bulunduğu nihilizme yolaçtığında diye yazar Gadamer, "insan, dönüşünün ilk parıltısını aramak amacıyla etrafa bakmak yerine akşamların ufkunda batan güneşin gözden kaybolan son ışıklarını seyredebilir mi?" Ve o Heidegger'e açık bir atıfla bize, "insanın ihtiyaç duyduğu şeyin, yalnızca sürekli nihaî sorular sormak değil, aynı za-

---

[20] Gadamer Hegel konusunda şunları yazar:

> Hegel için gayet tabii, bilincin, tecrübenin deviniminin, artık kendisinden farklı veya kendisine yabancı hiçbir şeye sahip olmadığı bir kendi kendisinin bilgisine götürmesi zorunludur. Onun için tecrübenin tamamlanmışlığı 'bilim', yani, kendinin bilgideki kesinliğidir. Bu yüzden, onun tecrübe kriteri, kendi kendinin bilgisinin kriteridir. Tecrübenin diyalektiğinin, her tecrübenin mutlak bilgiye erişen, yani bilincin ve nesnenin tam özdeşliğine erişen aşılmasıyla sonuçlanmasının gerekmesinin nedeni budur. Şimdi Hegel'in felsefenin mutlak kendi-bilincinin parçası olarak gördüğü ölçüde tarihe başvurmasının hermeneutik bilinç için neden doğru olamayacağını anlayabiliriz. Tecrübenin doğası, onu aşan birşeye göre kavranmaktadır; çünkü tecrübenin bizatihi kendisi asla bilim olamaz. O, bilginin ve genel teorik ya da teknik bilgiyle sonuçlanan türde bir inşa türünün mutlak antitezidir. Tecrübenin hakikati daima, yeni tecrübe istikametinde bir yönelimi içerir. ... Tecrübenin diyalektiği, kendi tamamlanmışlığını, kesin bilgide değil, tecrübenin kendisi tarafından takviye edilen tecrübeye bu açıklıkta bulur. (TM, s. 318; WM, s. 337)

manda burada ve şimdi uygulanabilir olan, mümkün olan, doğru olan şeye ilişkin düşünce olduğunu" söyler. Fakat Hegel ve Heidegger'le benzerlik ve farklılıklarını bir kenara bıraksak bile, Gadamer için hakikatin kesin anlamı yine de bizden uzaklaşır. Çok daha problematik ve ilgi çekici olan şey, eğer Gadamer'in "hakikat" kavramına başvurma tarzlarını incelersek, onun asla tam anlamıyla açıklamadığı bir hakikat kavramını kullanmamasıdır. Tipik ifade tarzı, sanat eserlerinin, metinlerin ve geleneğin bize yönelttiği "hakikat iddialarından" (**Anspurch auf Wahrheit**) sözetmektir. Gadamer asla basitçe, birşey bize intikal ettiği için doğru/hakikat olduğunu söylemez (bu onun hakikate yüklediği anlamı kesinlikle çarpıtırdı). Onun daima yaptığı şey, bize intikal eden şeyi eleştirel olarak kendimize maletmeye çalışmaktır. Bu, Aydınlanma'nın "önyargıya karşı önyargısı" eleştirisinde olduğu gibi pratik felsefe geleneğiyle ilgili tezlerinde de apaçıktır. Sözün gelişi, Gadamer, "Aristoteles'in **Nichomachean Ethics**'inin altıncı kitabında, 'pratik bilgi' tarzını teorik ve teknik bilgi tarzından ayırdığında, bana göre, Greklerin modern uzmanlaşmış toplumun 'bilimsel' mistifikasyona ışık tuttukları en büyük hakikatlerden birini açıklamaktadır"[21] der, bize; bunun, basitçe, Aristoteles'in metninin söylediği en büyük hakikatlerden biri olduğunu söylemez. O daha çok, Gadamer'e göre, onun neden doğru olduğunu göstermek için şimdi ikna edici argümanlar verebileceğimiz için doğrudur. Zorlayıcı olan, basitçe geleneğin bize söylediği şey değildir veya hatta onun bize yönelttiği "hakikat iddiası" da değildir; bu tür iddiaların eleştirel argümanlarla geçerli kılınmasıdır. Gadamer bizi, yalnızca verili birşey olan geleneğin ve düşünüşün tanrılaştırılmasına karşı ikaz et-

---

21 "The Problem of Historical Consciousness," s. 107. Gadamer tipik olarak hakikati (**Wahrheit**) kendinde şeyle (**Sache**) birleştirir. O bize, "üzerinde ısrar ettiğim şeyi tekrar dile getiriyorum: her hermeneutik anlama "şeyin kendisiyle" (thing itself) başlar ve şeyin kendisiyle biter." der. ("The Problem of Historical Consciousness," s. 159.) Şeyin kendisine başvururken Gadamer bununla, Kant'ın **Ding-an-sich**/kendinde şey'ini kastetmez. Daha çok, **Etik**'te, bilgi ve akıl yürütmenin uygun formunun ele aldığı konuyla sınırlı olduğunu söylerken Aristoteles tarafından ortaya konulan şeyin çağrışımlarını kullanır; Hegel'in **Tinin Fenomenolojisi**'nde bilincin diyalektik devinimi (Bewusstsein) ortaya çıkarmak amacıyla bizi **Sache**'ye yöneltme tarzı: Husserl'deki "şeylerin kendilerine dönelim" çağrısının anlamı; ve bu isteğin Heidegger'in "dünyaya atılmışlığın (**facticity**) hermeneutiği"nde radikal biçimde dönüştürülme tarzı. Ancak **Sache**'ye bu başvuru, hakikat kavramının (**Begriff**) açıklanması için yeterli değildir. Çünkü daima şu soruyu yöneltmek mümkündür: şeyin (**Sache**) kendisinin **doğru** bir kavrayışına ne zaman sahip olacağız? Gadamer bunun her durumda, ileriye yönelik yorumlarımızın "olan şeye uymayabileceği"ni vurguladığında yerinde bir soru olduğunu zımnen kabul eder. ("The Problem of Historical Consciousness.") Hakikatle ilgili canalıcı nokta, herşeye rağmen şeyin kendisinin önyargılarımızın testedilmesinde önemli olduğu, şeyin kendisinin **doğru** (ancak nihai doğru değil) bir kavranışının, şeyin kendisinin söylediği şeyi doğru bir biçimde kavradığımızı göstermek üzere tasarlanan **uygun argümantasyon formlarıyla garantiye alınmasının** gerektiğidir.

miştir.[22] Dahası, gelenek, dikişsiz bir bütün değildir. Bize **birbirleriyle çelişen** hakikat iddiaları yönelten çatışan gelenekler vardır. Eğer kendi tarihselliğimizi ciddiye alırsak, o zaman, daima karşı karşıya kalacağımız meydan okuma, hakikat iddialarını geçerli kılmak için hermeneutik durumumuza uygun olan en iyi nedenleri ve argümanları vermek olacaktır. Gadamer'in kendisi, bu noktanın, Leo Strauss'la dostça tartışmasında önemle bu noktanın üzerinde durur. Gadamer Strauss'la paylaştığı bir temayı – modern etikin sınırlılığının farkına varılmasında Aristoteles'teki dostluk kavramının önemi – yorumlarken, "Bu öngörü (insight) biz klasikleri, onların anlamlarını oldukları gibi yeniden inşa ettikten sonra doğru olmaları ihtimalini gözönünde bulundurduktan sonra doğru olduklarına inanarak, tarihsel bilim tarafından eğitilen bir gözle 'okuduğumuz" için mi doğmaktadır? Veya biz onlardaki hakikati, kendi kendimizi onları anlamaya çalışan kişiler olarak düşündüğümüz için mi, yani başvurulan mütekabil modern teorileri gözönünde bulundurduğumuzda onların söylediği şey bize doğru geldiği için mi keşfederiz?" sorusunu yöneltir. Gadamer'in kendi sorusuna cevap verme tarzında hiçbir belirsizlik yoktur. Fakat o zaman bu, bütün bir hakikat sorununu çok farklı mecraya sürükleyecektir. Çünkü, metinlerin hakikat iddialarının geçerli hale getirilmesi ve doğru yorumları sözkonusu olduğunda asıl mesele, onlara daha sonraki argümantasyon tarafından meydan okunabilmesi ve onların eleştirilmeleri anlamında elbette yanılabilir ve tahmin niteliğindeki nedenler ve argümanlarla ilgili bir meseledir. Aslında ben, Gadamer'in kendisinin başvurduğu hakikat kavramının, "intikal eden" şeyin (geleneğin, çev.) bize **söylediği** şeye açık olan bir yorumcular cemaâti tarafından argümantatif tarzda geçerli kılınan şeye indirgenebilen bir hakikat kavramı olduğunu öne sürüyorum. Bu, rakip hakikat iddialarını kendisinden hareketle değerlendirebileceğimiz bir tranzendental ya da tarihdışı/tarihüstü perspektif bulunduğu anlamına gelmez. Biz bu tür iddiaları, tarihin akışı sırasında çekiçlenerek düzeltilmiş olan standartlar ve pratiklerle yargılayarak değerlendiririz. Eğer ben Gadamer'de örtülü şekilde bulunan bu düşünce hattında ilerlemekte haklı isem, o zaman, "hakikati garanti altına alan" bir disiplinin bulunduğunu söylemek, aşırı

---

[22] Gadamer'in **TM**, ss. 245 vd. ve **WM**, ss. 261 vd'deki gelenek kavramıyla ilgili tartışmasına bakınız. Gadamer'in gelenek anlayışıyla Alasdair MacIntyre'ın şunu söylerken gelenekten anladığı şeyin karşılaştırılması öğreticidir: "Bu yüzden gelenek bir argümanın anlatımını somutlaştıran şey olmakla kalmaz yalnızca, aynı zamanda, kendisi diğer argümantatif yeniden anlatımlarla çatışma halinde olacak bu hikâyenin bir argümantatif yeniden anlatımınca tekrar elegeçirilebilir olan şeydir de. Dolayısıyla her gelenek daima anlamsızlığa/tutarsızlığa düşme tehlikesi içindedir ve bir gelenek bir tutarsızlık/anlamsızlık içine düştüğünde, bazan, yalnızca bir devrimci yeniden kurmayla ele geçirilebilir." "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science," **The Monist 60** (1977): 461.

ölçüde yanlış yola sürükleyici – kendisine ait en iyi öngörülere ihanet ediyor – demektir. Aksine biz, hakikat iddialarını, neden doğru olduklarını gösterebileceğimiz en güçlü argümanları sağlayarak doğrulamaya çalışabiliriz – ve aslında, Gadamer'in kendisinin de yaptığı şey budur.

Gadamer'de zımnen varolan hakikat kavramı hakkında oluşturduğum fikir, onunla hısım eleştiri kavramıyla da yakından ilişkilidir. Gadamer bize şunu söyler: "Her anlamaya giren temel gelenek faktörüne vurgunun, geleneğin ve sosyopolitik muhafazakarlığın eleştiriden muaf bir kabulünü ima ettiğini varsaymak vahim bir yanlış anlamadır. ... Aslında, tarihsel geleneğimizle karşılaşmamız daima, bu geleneğe eleştirel bir meydan okumadır. ... Her tecrübe, bu tür bir karşı karşıya **geliştir**."[23] Burada söylediği şeyi kabul etsek ve Gadamer'in geleneği ele alış tarzının karakteristiğinin her durumda bu olduğunu düşünsek bile, Gadamer'in kararlı bir şekilde üzerine gitmediği bir problem vardır. Açıkça ya da zımnen her eleştiri bazı ilkelere, standartlara ya da kriterlere başvurur. Gadamer, bu tür ilkelerin, standartların ya da kriterlerin, tarihselliğimizden çıkarılabileceklerini düşünme yanlışını ortaya çıkarmakta ve onlarla ilgili bir temel açıklık ve belirlenemezlik bulunduğunu göstermekte aşırı ölçüde nettir. Fakat, tarihselliğe kök salan insanî sınırlılık/sonluluk konusunda söylemek istediği herşeyin hakkını teslim etsek bile, bu, modernitenin problemlerinin eleştirel değerlendirmesinin temelinin ne olduğu ve ne olması gerektiği sorununun ağırlığını hafifletmez. Gadamer'in objektivizme/nesnelciliğe, foundationalizme/temel arayıcılığa, tarihsel durumumuzun dışında yeralan bir Arşimet noktası arayışına bir şekilde yöneltti̇ği eleştiri olağanüstü sempatik bir eleştiri olabilir. Fakat, uygulama ya da maletme temasını ciddiye alarak **kendi** hermeneutik durumuz hakkında konuşursak, o zaman yine, eleştirel yargılarımızın temelinin ne olduğu sorununa yönelmemiz gerekir. Gadamer bize, "son iki yüzyılda geliştirilmiş bulunan '**praksis**' kavramının, gerçekte pratik olan şeyin aşırı deformasyonu olduğunu" söylediğinde ya da "modern bilince özgü yanlışlık: bilimsel yönteme ve bilimlerin anonim otoritesine bilinçsizce bağlılık"'tan sözettiğinde, bizatihi kendisi, gerçekten neyin pratik olduğuna ve neyin hakiki insanî hayat olduğuyla ilgili eleştirel standartlara ve normlara – rasyonel doğrulama ve argümantasyon gerektiren standartlara ve normlara – başvurmaktadır.[24] Bizi geleneğe yönelten bir doğrulama gerçekleştirmek **yeterli** değildir. Gerekli olan şey, o gelenek içinde geçerli olan şeyi garanti altına almaya çalışan argümantasyon formudur.

Karakteristik biçimde, eleştirinin temeli olarak hizmet görecek standartların ve normların geçerliliği hakkında sorular ortaya atıldığında, Gadamer

---

[23] "The Problem of Historical Consciousness," s. 108.

[24] "Hermeneutics and Social Science," s, 312, s. 316.

bize, bu standartların ve normların da geçmişten intikal ettiklerini ve yeniden keşfedilmeleri gerektiğini söyler. Fakat bu cevap yetersizdir. Gadamer'in **phronesis**'i – nev-i şahsına münhasır bir evrensel olanla tikel olanı birleştirme tipi – kendine maledişinde dikkat çektiği şeyi tekrar düşünün. Dikkatimizi, **phronesis**'te arabuluculuğu yapılan evrensel unsura çevirelim. Gadamer'in anlamı, Aristoteles'teki doğal hukukun rolünün yorumuyla açıklanır. **Praksis** alanında doğal hukuk, ezelî ve ebedî, dönüştürülemez ve tam anlamıyla kesin/belirli bir hukuk olarak düşünülmemelidir. O bize şunu söyler: "Aristoteles'e göre, değişmez doğal hukuk fikri yalnızca tanrısal dünyaya uygulanabilir ve bize insanların dünyasında doğal hukukun, son tahlilde, pozitif hukuk kadar değişebilir olduğunu bildirir.[25] Doğal hukuk pozitif hukuka indirgenemez ya da onunla karıştırılamaz iken, somut ve belirli **praksis** durumları içinde yorumlanmaya ve belirlenmeye ihtiyaç duyar. Adaleti bir somut durumda bulmak, hukukun eşitlikle (**epieikeia**) mükemmelleştirilmesini talep eder: O yalnızca bir eleştirel fonksiyonu yerine getirir. Düşüncede hiçbirşey bizi, doğal hukukun dokunulmazlığını belirli ve somut hukukî içeriklere yükleyerek onu dogmatik tarzda kullanmaya mecbur kılamaz."[26] Gadamer'in Aristoteles'in doğal hukuk (evrensel unsur) – temelde yoruma açıktır ve yalnızca bir somut etik durumla ilişkisi kurularak birleştirildiğinde somut şekilde belirlenebilir – hakkında öne sürdüğü tez, bütün etik ilkeler ve normların uygulanması için paradigmatiktir. Fakat, Aristoteles'in vurguladığı ve Gadamer'in farkına vardığı şey, **phronesis**'in egzersizi için gerekli olan şeyi ve onu **deinos**'un saf kurnazlığına düşmekten alıkoyan şey, o polis'teki ya da cemaâtteki bu tür bir **nomos**'un varlığıdır. Etik ilkelerin ve normların canlı bir kabul gördüğü bir cemaât mevcutsa, bu tür üniversellerin belirli somut durumlarla arabulucusu olarak **phronesis** anlamlı hale gelir. Fakat günümüzde bizim için böylesine problematik olan şey, hermeneutik durumumuzun karakteristiği olan şey, pratik hayatımıza yön vermesi gereken normların ya da "üniversellerin" ne oldukları konusunda aşırı bir karışıklık ve belirsizlik (birileri kaos da diyebilir) bulunmasıdır. Gadamer'in kendisinin farkına vardığı şey (ancak, ben onun bunun doğurduğu sorunlarla tam anlamıyla yüzyüze geldiğini sanmıyorum), **phronesis** egzersizini gerektiren şartlarla aynı şartların bulunduğu bir zamanda yaşamakta olduğumuzdur; evrensel ilkelerin ve yasaların paylaşılmış kabulünün ve sabitliğinin yakılmış bulunduğu bir zamanda. Ayrıca Gadamer, temel normlarla ilgili sorular yöneltildiğinde elverişli olan söylem tipini de yeterince açıklığa kavuşturamamaktadır. Bu sorulara vurguda bulunduğunda Gadamer, farklı bir ko-

25 "The Problem of Historical Consciousness,"s. 141.

26 A. g. y., s. 142.

nuyla meşguldur. O tipik olarak, bu tür üniversellerin gelenekten tevarüs edildiklerini, temelde açık olduklarını, anlamlarının somut pratik durumlara uygulamada belirlenecek bir arabuluculuk tipini gerektirdiklerini vurgular. Fakat bu, belirli durumlarda arabuluculuk yapılarak ortaklaşa belirlenmesi gereken üniverseller olarak hizmet görecek normların hangi normlar oldukları sorununu açıklamaz. Üstelik, bu tür normların geçerliliği sorunuyla karşı karşıya kaldığımız bir durumu nasıl değerlendirmemiz gerektiğini de açıklamaz. Eğer Gadamer'in kendi düşünüş çizgisinin mantığını izlersek, ve eğer gerçekten " burada ve şimdi, neyin uygulanabileceğinin, neyin mümkün olduğunun, neyin doğru olduğunun anlamı" ile ilgileniyorsak, o zaman bu, dikkatimizi **phronesis** egzersizini gerektiren cemaât tiplerini nasıl besleyebileceğimiz ve teşvik edebileceğimiz sorununa çevirmemizi talep eder. Gerçekten de, Gadamer'in **praksis** hakkındaki düşünüşünün merkezînde duran bir paradoks vardır. Çünkü o bir yandan **praksis**in çağdaş dünyadaki deformasyonunun keskin bir analizini yapmakta ve uygarlığımızın karşı karşıya geldiği ana problemin nasıl içinde **phronesis** egzersizi imkânının temelinin kazıldığı bir problem olduğunu göstermekte, ancak diğer yandan, içinde yaşadığımız toplum tipi ne olursa olsun, **phronesis**'in daima fiilî bir ihtimal olduğunu öne sürüyor görünmektedir. Tıpkı Aristoteles'in etikle politika arasındaki kesintisizliği, etikten politikaya hareketi görmüş olduğu gibi, insan bunun Gadamer'in **phronesis**'i kendine maledişinin zorunlu hale getirdiği bir hareket olduğunu düşünebilir. Fakat Gadamer, **polis** ya da cemaâtin bizatihi kendisi "bozulduğu" zaman – pratik hayatımızı yönlendirmesi gereken normlarla ilgili **nomos**'unda ve rasyonel söyleminde bir çöküş gerçekleştiğinde – yapılması gereken şeyin ne olacağı problemiyle yüzyüze gelmekten kaçınır.[27]

---

[27] Gadamer bu bozulma/çürüme problemini dolaylı bir şekilde ele alır. Bu onun perspektifinde, Platon'un **Diyaloglar**'ının yorumunda, özellikle de Platon'un karşı karşıya kaldığı merkezi "politik" problem **polis**'in bozulması olduğu için, **Devlet**'inin yorumunda görülebilir. Gadamer, **Devlet** konusunda şunları söyler:

> Bu yüzden, **Devlet**'teki bu ideal devletin izahı **politik insanın eğitimine hizmet eder**, **fakat Devlet**, eğitim yöntemleri ve materyalleri üzerine bir elkitabı değildir ve eğitimciye eğitim sürecinin amacını göstermez. Bu eserin arkaplanındaki devlet, bir gerçek eğitim devleti, Platon akademisi cemaâtidir. **Republic**, akademinin amacını örneklendirir. Kendilerini sıkıca matematiğe, diyalektiğe adayan bu öğrenciler cemaâti, bir apolitik araştırmacılar toplumu değildir. Tersine, burada gerçekleştirilen faaliyetin, antik şiirin eğitimle ilgili içeriğinin iradî yeniden formülasyonları ve ansiklopedik öğretimi ile birlikte, rayiçteki sofistik **paideia** için erişilemez olan sonuçlara yolaçması düşünülüyordu. Onun, adaletin insanın kendi ruhunda yeniden keşfine ve dolayısıyla **politik insanın şekillenmesine** yolaçması tasarlanıyordu. Ancak bu eğitim, gerçek devlete katılma eğitimi, ruhun total manipülasyonundan, ruhu kesin bir şekilde önceden belirlenmiş bir amaca götüren manipülasyonundan başka birşeydi. Bunun yerine, sorgulamayı geçerli sayılan geleneksel moral fikirlerin ötesine doğru

Gadamer'in savunmasında insan, hermeneutik durumumuzun pratik sorunlarıyla karşılaşmaktan kaçınma nedenini anlayabilir. Onun felsefî hermeneutiğini, insanın sonluluğunun/sınırlılığının anlamı üzerinde bir derin düşünme, "planlayıcı akıl" diye adlandırdığı şeyin aşırılıklarına karşı bir sürekli ikaz, felsefenin "sınırsız zihin" idealini terketmesi gerektiği yolunda bir ikaz olarak okuyabiliriz. Heidegger gibi onda da, insanî iradeyle ve ortak evrensel ilkelerin yaşandığı cemaâtler oluşturabileceğimiz ya da planlayabileceğimiz inancıyla ilgili derin bir şüphecilik vardır. Onun felsefî hermeneutiğinin tezleri, aynı anda hem cüretkar hem de aşırı derecede mütevazıdır. Onlar, hermeneutik, çağdaş dünyada ona yapılan saldırılar ve deformasyonlara karşı pratik ve politik aklı savunma görevine sahip olduğu ölçüde gözüpektir. Ancak hermeneutik felsefe – veya hermeneutik felsefenin herhangi bir formu – toplumun ya da politikanın problemlerini **çözemez**. Ona peygamber rolünü üstlenmesini önermek tehlikelidir. Bu dogmatizme giden yoldur. Fakat Gadamer'in kehanet ve dogmatizmle ilgili ihtiyatlı tutumunu benimsense bile, yerine getirmekle yükümlü olacağımız ve Gadamer'in, **phronesis**'in içinde bir yaşayan gerçeklik haline geleceği diyaloğa dayalı cemaât tipini geliştirmeyi denediği için, kendi araştırmalarının yolaçtığı bir pratik görev vardır.

Felsefi hermeneutiğin bu içeriden eleştirisinin temel tezine – onun bizi hermeneutiğin ötesine sürükleyen pratik görevler vermesine – farklı bir perspektiften bakılabilir. Buraya kadar, Gadamer'in Aristoteles'in **phronesis** ve **praksis** anlayışındaki "hakikati/doğruyu" kendine maledişi üzerinde yoğunlaştım, ancak Gadamer'in felsefî hermeneutiğinin tam ölçekli bir analizi, onun hem Aristotelesçi hem Platoncu temaların bir karışımını ve içselleştirmesini nasıl temsil ettiğinin görülmesini gerektirir. Burada, Gadamer'in Platon'dan kendisine malettiği en önemli temaları kısaca tartışmak istiyorum – yani, diyalog ve konuşmanın merkezîliği temalarını.

---

genişlettiği için o kendi içinde bir yeni adalet tecrübesidir. O nedenle bu eğitim, hiçbir şekilde ideal organizasyona dayanan otoriter öğretim değildir: aksine, o sorgulamaktan doğan bir eğitimdir. "Plato and Poets." **Dialogue and Dialectic** New Haven: Yale University Press, 1980), s. 52. Keza bakınız "Plato's Educational State," **Dialogue and Dialectics.**

Hermeneutik durumumuz için bundan çıkarılması gereken "moral," felsefecinin **politik** görevinin kişinin kendi ruhunda adaleti keşfetmesine ve **politik insanın şekillenmesine** yolaçabilecek bu derin sorgulama hissinin canlandırılmasına katkıda bulunmaktır. Gadamer'le tartışmam, onun bu konuda yanlış olduğu değildir; tam tersine, temelde haklı olduğunu düşünüyorum. Fakat ben daha çok, "kişinin kendi ruhunda adaleti keşfinin" yalnızca "politik insanın şekillenmesi"nin başlangıcı olduğu yolundaki Hegelci fikri vurgulamak istiyorum. Bu keşif, insan fiilî polis ya da cemaâti somut pratik şekillendirme ya da yeniden şekillendirme göreviyle karşılaşmadıkça, bütünüyle "soyut" kalma tehlikesi içindedir.

Bir konuşma ya da bir diyalog, der Gadamer bize, iki insanın birbirlerini anlama sürecidir. Bu yüzden, herbirinin kendisini, onun bakış açısını hesaba katılmaya değer bir bakış açısı olarak kabul eden ve belirli bir bireyi değil, o bireyin söylediği şeyi anladığı ölçüde onu içine alan diğer kişiye açması her hakiki konuşmanın karakteristiğidir. Kavranılması gereken şey, konu üzerinde birbirleriyle uzlaşabilmeleri için onun fikrinin objektif doğruluğu ya da yanlışlığıdır." Gadamer oyun kavramını ontolojik açıklamanın anahtarı olarak takdim ettiğinde, bu, diyalog ve konuşma anlayışında tam ifadesini bulur.

> Şimdi, oyunun temel kuruluşunun, kendi ruhuyla dolu olması – yücelme, özgürlük ve başarı sevinci ruhuyla – ve oynayan kişiyi tatmin etmesi gerekiyorsa, yapısal bakımdan dilin içinde bir gerçekliğe sahip olduğu diyalogun kuruluşuyla ilişkili olduğunu öne sürüyorum. Bir başka kişiyle diyaloga girdiğimiz ve sonra diyalog bizi ileriye doğru sürüklediği zaman, belirleyici olan artık, kendi kendisini durdurmak ya da kendisini oyunun dışına çıkarmak suretiyle, birey kişinin iradesi değildir. Aksine, artık konunun yasası, sözkonusu diyalogdur; ifadeyi ve karşı ifadeyi sağlayan ve sonunda onları birbirleriyle oynar duruma sokan diyalogdur.[28]

Diyalogun kendisi, hermeneutik anlama konusunda ayırtedici olan şeyin kavranmasında temel bir önemi haizdir. Gadamer, metinlerle ve gelenekle girdiğimiz diyalogla diğer kişilerle aramızda vukubulan diyalog arasındaki farklılıkların, elbette bilincindedir. "Metinler, anlaşılması gereken 'hayatın her zaman sabit ifadeleridir' ve bu hermeneutik konumdaki partnerlerden biri durumundaki metnin yalnızca diğer partner, yani yorumcu vasıtasıyla dile geleceği anlamına gelir."[29] Yine de, konuşma ve sorgulama,

---

[28] "Man and Language," **Philosophical Hermeneutics**, s. 66.

[29] Gadamer'in bir canlı diyalogla – diğer kişinin sorulara anında cevap verebildiği diyalog – hermeneutik diyalog – metnin yalnızca diğer partner, yani yorumcu vasıtasıyla dile geldiği diyalog – arasındaki farklılığı teslim etmesi, felsefi hermeneutiğin problemlerinin bulunduğu bir pandora kutusunu açar. Biz daima **farklı şekilde** anlıyor ve yorumluyorsak da, **buna rağmen aynı metni**, aynı 'evrensel şeyi' **yorumluyoruzdur** yolundaki düşünce Gadamer'in felsefi hermeneutik anlayışının temelidir. "Bir metni anlamak daima, onu kendimize uygulamak ve anlamak demektir, daima farklı tarzlarda anlaşılması kaçınılmaz ise de, o yine de kendisini bize farklı tarzlarda sunan aynı metindir (TM, s. 359; WM, s. 375). Fakat eğer yorumcu kendisini, metnin bize söylediği şeye ve bize yönelttiği "hakikat iddiasına" açmıyorsa, o zaman bu, herhangi bir anlamda sözedebileceksek hangi anlamda **aynı** metinden, aynı 'evrensel şey'den sözedebileceğimiz konusunda problemler doğuracaktır. Çünkü o, yorumcuya cevap veren **an sich/kendinde** metin değildir, tersine anlaşılan biricik metindir ve bütün anlama önyargılarımız ve peşin hükümlerimizce kayıt altına alınmıştır. Bu, Nietzsche tarafından daha önce vurgulanmış ve sonra da postyapısalcı düşünce için merkezi önem kazanmış bulunan bir noktadır. Ve Nietzsche'nin gösterdiği gibi, bu, hakikat iddiasının ve metinlerin ve geleneğin bize yönelttiği "hakikat iddiasının" bizatihi kendisinin sorgulanmasına yolaçabilir. Bu aynı zamanda etik ve politik kontekst içinde de, eğer herhangi bir anlamda sözedebileceksek, hangi anlamda, **phronesis** tarafından arabuluculuğu yapılan **aynı** evrensel ilkelerden, yasalardan ya da normlardan sözedebileceğimizle ilgili problemler doğurur.

metinlerle ve gelenekle diyalog, canlı bir konuşma ya da diyalog gibidir; "onda, partnerleri, yani metinle yorumcuyu biraraya getiren ortak bir konu vardır" Onun hermeneutik anlamanın özü olarak gördüğü konuşma ya da diyalog daima, kişilerarası bir canlı konuşma ya da diyalog hafızasını akla getirir. Fakat, diyalog ve konuşma analizinde vurguladığı şeyi – karşılıklılık, gerekli saygı, hakiki bir ötekinin söylemekte olduğu şeyi anlama arayışı, kendi fikirlerini bir muhatap vasıtasıyla testederek değerlendirmeye açık oluş – hatırlatır. Ve Gadamer'in kendine özgü pratik felsefe anlayışında, Platonik diyalogda örneğini bulduğu bu diyalog kavramıyla kendi **phronesis** anlayışını harmanlar. Ancak burada da, Gadamer'in izlemeyi beceremediği güçlü pratik ve politik imalar sözkonusudur. Çünkü Gadamer bize, gerçekte olduğumuz şeyin, insanlığımızın en önemli karakteristiği olan şeyin diyalog ya da konuşma varlıkları olmamız olduğunu gösteren biri olarak okunabilir. Gadamer'in felsefe tarihi yorumuna göre, bu, Batı felsefesinin ta başlangıcında bulunan bir düşüncedir ve zamanımızda tekrar, felsefe geleneğinden çıkarılan en merkezî ders haline gelmiştir.

Fakat eğer bu merkezî düşünceyi tarihsel durumumuza maledersek, o takdirde bu düşünce, bize önemli pratik ve politik görevleri işaret eder. Bütün bir politik alanı, hakiki diyalog ve konuşmayı gerektiren kırılgan durumları gözönünde bulundurarak diyalog ya da konuşma ilkesi temelinde anlayabileceğimizi tahayyül etmek mazur görülemez bir tahrifat olur. Yine de, eğer karşılıklı anlayışa, saygıya, dinleme, kanaatleri ve önyargıları test etme isteğine, karşılıklı söylenen şeyin objektif doğruluğunu arayışa dayanan bu tür bir diyalog için gerekli olan şey üzerinde kafa yorarsak, bu bize, pratik ve politik hayatımızı yönlendiren bir güçlü düzenleyici ideal sağlar. Olduğumuz şeyin özü, diyalog varlıkları olmamız ise – ve bu birkaç kişinin imtiyazı değil ise – o zaman, bu ideali pratikte gerçekleştirmenin sınırları her ne olursa olsun yine de hayatımıza pratik bir yönelim verebilir ve vermelidir de. Hakiki diyalogu yaşayan gerçekliğe dönüştürmek için yapılması gereken şeyi, burada ve şimdi gerçekleştirilebilir, mümkün, doğru olan şeyi, bu türden bir diyalogu engelleyen ve çarpıtan/tahrif eden şeyin ne olduğunu sormalıyız.[30]

---

[30] Gadamer'in birçok eleştirmeni (ve savunucusu), onun felsefi hermeneutiğinin muhafazakâr imalarını vurgular. Gadamer, her ne kadar geleneğin bütün bir anlama içindeki merkezî rolüne vurgunun, geleneğin eleştiriden muaf bir kabulünü ya da bir "sosyo-politik muhafazakarlığı" ima ettiğini kuvvetle reddediyor ise de, bizimle gelenek aracılığıyla konuşan "hakikati/doğruyu" kesinlikle **muhafaza** etmeye çalışır. Fakat, gizli radikal edasında görmezlikten gelinen şey, Gadamer'in bir pratik felsefe olarak hermeneutik anlayışını ima eder. Bu, onun son yıllarda **insanlığın tamamını** içine alan özgürlük ve dayanışmaya vurgusuna yansır. Bize şunu söyler Gadamer: "Özgürlükten daha yüksek hiçbir akıl ilkesi yoktur. Bu düşünce Hegel'in fikri olduğu kadar bizim fikrimizdir de. Tasarlanabilir hiçbir ilke, herkesin özgürlüğü ilkesinden daha yüksek

Yazımı, Gadamer'in felsefî hermeneutiği ile ilgili eleştirimin temel noktasının altını çizerek bitirmeme izin verin. Onun en derin öngörülerinin hermeneutikle praksisin birbirine bağlanması (veya birbiriyle kaynaştırılması) ve her anlamının kendi somut tarihsel durumumuza maletmeyi içerdiği iddiası olduğunu düşünmüyorum. Fakat eğer argümanının mantığını izlersek, onun hakikat ve eleştiriyle neyi kastettiğini, veya **phronesis** yeteneği için gerekli ortak politik ve etik ilkeleri ya da onun talep ettiği polis ya da cemaât tipini veya diyalog ya da konuşma hakkında söylediği şeyin imalarını araştırırsak, düşünüşünün harekete geçirici gücü bizi felsefî hermeneutiğin ötesine götürür. Onlar bizi – insanî sonluluk hakkında derin bir kavrayışla birlikte, böylesine soylu bir biçimde insanlığımız için merkezî birşey olarak savunduğu şeyi, tarihsel durumumuz içinde gerçekten somut tarzda pratik gerçekleştirme görevine götürür.

---

değildir ve biz fiilî tarihi bu ilke açısından anlıyoruz; ebediyen yenilenecek ve asla son bulmayacak bu özgürlük mücadelesi olarak." **Reason in the Age of Science** (Cambridge, MA: MIT Press, 1982), s. 9. Ve Gadamer'in kaleme aldığı şu pasaj, Frankfurt Okulu'nun radikal Hegel yorumunu yankılar: "Hepimizin özgür olduğu ilkesi asla bir daha yokedilemez. Bütün insanlar gerçekten özgür müdür? Fakat bu yorumda tarihin bir sona ulaştığı mı kastedilmektedir? O zamandan beri tarih yalnızca bu mesele, birçok tarihsel hareket özgürlük ilkesini tarihsel gerçekliğe dönüştürme meselesi olmamış mıdır? Apaçıktır ki bu, dünya tarihinin gelecekteki ödevlere doğru sonu gelmez ilerleyişini gösterir ve herşeyin zaten düzen içinde olduğu yolunda hiçbir yatıştırıcı teminat sunmaz" (A. g. e., s. 87).

Dayanışma ilkesi konusunda Gadamer "hakikî dayanışmanın, otantik cemaâtin gerçekleştirilmesini gerektirdiğini" söyler (A. g. e., s. 80). Pratik nedir sorusuna verdiği cevabı özetleyerek şunu söyler: "pratik insanın kendisinin dayanışma içinde davranması ve hareket etmesidir. Bununla birlikte, dayanışma, bütün bir sosyal aklın belirleyici şartı ve temelidir. 'Gözleri yaşlı' filozof Herakleitos'un bir sözü vardır: **Logos** herkes için ortaktır, fakat insanlar, herbiri bir bireysel akla sahipmişler gibi davranırlar. Bu hep aynı kalmamış mıdır?" (A. g. e., s. 87).

Sosyolojik Teorinin Sonu*

Steven Seidman

Sosyolojik teori çıkmaz bir yola girdi. Sosyal ve entellektüel önemini büyük ölçüde kaybetti; onu geçmişinde besleyen çatışmalardan ve kamusal tartışmalardan koptu; içine kapandı ve büyük ölçüde kendi kendine-atıfta bulunan bir disiplin haline geldi. Günümüzde sosyolojik teori büyük ölçüde münhasıran sosyolog teorisyenlerce üretilmekte ve tüketilmektedir.[1] Sosyal ve entellektüel dargörüşlülüğü, çağdaş sosyolojik teoriyi kuşatan neredeyse sürekli bir bunalım ve huzursuzluk duygusunu açıklamaktadır. Bu acıklı durum kısmen onun şu merkezî projesinden kaynaklanmaktadır: toplum teorisi için temeller arayışı ve bütünü kapsayacak bir toplum teorisi arayışı.[2]

Sosyolojik teoriyi canlandırmak, bilimizmi (scientism) – yani, giderek bir saçmaya dönüşen Hakikat'i dile getirme, epistemik bakımdan ayrıcalıklı bir söylem olma iddiasını – terketmemizi gerektiriyor. Temeller arayışımızı veya doğru ya da temellendirilmiş bir öncüller takımı, kavramsal strateji ve açıklama arayışımızı terketmeliyiz. Sosyolojik teori, "sosyal teori" haline gelirse ve "sosyal teori" haline geldiğinde yeniden hayat bulacaktır. Benim sosyolojik teori eleştirim ve moral içerikli bir sosyal anlatı/tahkiye (narrative) olarak bir sosyal teorinin savunuculuğunu yapmam, postmodernizmin[3] bakış açısından hareketle geliştirilecektir.

---

* Bu metin Seidman, Steven (ed.), **The Postmodern Turn/New Perspectives on Social Theory** (Cambridge University Press, Cambridge, 1995), ss. 119-139'dan alınmıştır (H. Arslan).

[1] Sosyolojik teoriyle ilgili hoşnutsuzluk giderek çok daha açık hale gelmektedir. Bakınız, Geertz (1983), Sica (1989), Skocpol (1986) ve Turner and Wardel (1986).

[2] Disiplinler içindeki kurumsal kaynaklar veya entellektüel hoşnutsuzluğu inceleyen bir tez için Jacoby (1987)'ye bakınız.

[3] Postmodernizmin faydalı bir tartışması, özellikle postodernizmin sosyal teoriye nüfuz etme biçiminin bir tartışması için bakınız Bauman (1988), Brown (1990), Kellner (1988),

Sosyolojik teorinin sonunun müjdelenmesi, modernist sosyolojik teorinin merkezînde yeralan binyıllık sosyal umutların terkedilmesini gerektiriyor.[4] Postmodernizm hiçbir özgürleşme vaadi taşımaz – egemenlikte özgür bir toplum vaadi. Postmodernizm, modernist insanî özgürleşme putunu, açık şimdiki ve gelecekteki ihtimallere davetiye çıkararak, hegemonik söylemlerin kapalı ve donmuş bir düzenin varlığını doğruladığı yerdeki hayat formlarında akışkanlıklar ve geçirgenlikler bularak yanlış kapalının dökonstrüksiyonu adına terkeder. Bir büyük dönüşüm umudunun yerine, şu andaki, lokal adalet istekleri ve mücadelelerinin amansız müdafasına yönelik çok daha mütevazı bir arzuyu ikame eder. Postmodernizm, rayiçteki çoğu muhafazakar ve liberal sosyal düşünceyi karakterize eden eleştirellikten çekilişe boyun eğilmeksizin, Batı modernitesindeki acımasızlık ve baskının tarihini ciddiye alan bir sosyal analiz ihtimalini ortaya koyar.

Sosyolojik teori/sosyal teori : Önemli bir farklılık

Sosyolojik teori ile sosyal teori arasında bir ayırımda bulunmak istiyorum. Sosyal teoriler tipik olarak geniş sosyal tahkiye formunu alırlar. Onlar köken ve gelişme hikâyeleriyle ve bunalım, çöküş veya ilerleme masallarıyla ilgilidirler. Sosyal teoriler tipik olarak çağdaş sosyal tartışmalar ve kamusal tartışmalarla yakından ilişkilidirler. Bu tahkiyeler yalnızca bir olayı veya sosyal oluşumu açıklığa kavuşturmayı değil, aynı zamanda onun sonucu şekillendirmeyi – muhtemelen bir sonucunu meşrulaştırarak veya başka bazı sosyal güçlere kötü ve şeytanî nitelikler yüklerken belirli aktörlere, eylemlere ve kurumlara tarihsel önem atfederek – de hedeflerler. Sosyal teori pratik önemi bulunan ahlâkî masallarla ilişkilidir; onlar tarihi şekillendirme arzusunu somutlaştırırlar. Marx **Komünist Manifesto**'yu ve politik ekonominin eleştirisiyle ilgili elyazılarını, değişmeyi etkileme amacıyla bir pratik müdahale olarak günün sosyal çatışmalarına tepkiyle yazdı – yani, ücretli emeğin proleteryaya (yani kapitalizme muhalif işçi sınıfının varoluşunun bilincine sahip üyelerine) dönüşümüne katkıda bulunmak amacıyla. Weber **Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu**'nu kısmen, iktidarı ele geçirmek isteyen bir politize olmuş Alman orta sınıfının inşasını teşvik etmek için yazdı. Durkheim **Toplumda İşbölümü**'nü, sağdan ve soldan gelen saldırılara karşı Üçüncü Cumhuriyet'i meşrulaştıra-

---

Kroker and Cook (1986), Lash (1985,1988), Lemert (1991), Nicholson (1990), Seidman and Wagner (1991).

[4] Bu anti-binyıllık tema Baudrillard (1975, 1981) ve Foucault (1978, 1980) ve Lyotard (1984)'da önemli bir yer tutar.

rak şekillendirmek için yazdı. Sosyal teoriler toplumsal sorunların hakikatini resmetmek için yazılmış olabilirler; ancak onlar süregelen çağdaş çatışmaları ortaya çıkararak onları etkilemeyi amaçlarlar. Onların moral hedefleri asla örtülü olarak sunulmuş değildir. Onlar tipik olarak, moral, sosyal ve politik önemlerine/anlamlarına göre değerlendirilirler.

Tersine, sosyolojik teori, bir toplumun mantığını keşfetmeyi tasarlar; sosyal evreni yansıtan bir doğru vokabüler keşfetmeyi amaçlar. Sosyolojik teorisyenler genellikle düşüncelerinin, sosyal varlık olarak insanlığın kendi kendini yansıtma biçimini açığa çıkardığını iddia ederler. Onlar teoriyi, sanki teorileştirme basitçe insanlığın "sosyal olan şey" hakkındaki sürekli diyaloguymuşçasına teoriyi bir sosyal söylem mirasına göre konumlandırırlar. Sosyolojik teorisyenler mevcut sosyal çatışmalardan, her toplumun şartlarını yansıtacak ve genelde sosyal eylemin, çatışmanın ve değişmenin dilini ifade edecek sonuçlar çıkarmayı amaçlarlar. Bir üniversel dil, bütün sosyal dillerin hakikatinin değerini belirleyebilecek bir kavramsal bilgelik (casuistry) bulma peşindedirler. Sosyolojik teori kendisini kendi kontekstüel gömülü olma durumundan tecrit etmeyi , insanlığın evrensel durumunu dile getirmeyi amaçlar. Sosyolojik teorinin, özgül (muayyen, tikel, çev.,) olanın dilini konuştuğu sürece, başarısızlığının kaçınılmaz olduğu söylenir. O kendisini üniversel olana, teorik mantık düzeyine veya merkezî problem düzeyine ya da sosyal yasaların incelenmesi düzeyine veya sosyal eylemin yapısı düzeyine yükseltmelidir. Sosyolojik teorisyenlerin maksadı, bunun aydınlanmaya ve sosyal ilerlemeye yolaçacağı umuduyla insanî bilgi stokuna ilavelerde bulunmaktır.

Anlatmak istediğim hikâye, sosyal teoriden sosyolojik teoriye uzanan bir akımın hikâyesi değildir. En azından onsekizinci yüzyıldan beri sosyal teori ile sosyolojik teori yanyana yaşadılar ve sık sık içiçe geçtiler. Marx sosyal teori, fakat aynı zamanda sosyolojik teori yazdı; Weber **Protestan Etik**'i kaleme alabilmiş ve fakat aynı zamanda kendi kavramsal stratejileri için nihaî temeller ortaya koyma girişiminde bulunan metodolojik denemeler de yazmıştır. Durkheim yalnızca **İş Bölümü**'nü yazmakla kalmamış, aynı zamanda **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**'nı da yazmıştır; Parsons hem **Sosyal Eylemin Yapısı**'nı yazmış, hem de aynı zamanda **Amerikan Üniversitesi**'ni kaleme almıştır. Sosyal ve sosyolojik teori her ne kadar sosyal düşüncenin tarihi içinde içiçe ise de, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemden bu yana sosyoloji disiplini içinde ağırlığın sosyolojik teori üzerinde olduğunu öne sürmek istiyorum. Gerçekten de Sosyal teori sık sık küçümsenmiş ve ideolojik diye tanımlanmıştır. Sosyolojik teorisyenler sosyolojik teori oluşturmaya teşvik edilmişlerdir, sosyal teori kurmaya değil. Sosyoloji disiplini içinde, sosyolojik teorisyenler, gö-

rünüşte evrensel problemlere yeni analitik yaklaşımlar üretme yetenekleriyle prestij sahibi ve ayrıcalıklı olma hakkının kendilerine ait olduğunu öne sürerler. Ayrıca, sosyolojik teorinin sosyolojideki hegemonyasının, sosyolojik teorisyenlerin dar görüşlü olmalarına yolaçtığını ve ürünlerini – teorilerini – sosyal ve entellektüel bakımdan diğer teorisyenler dışındaki hemen herkes için anlaşılması güç ve konu dışı hale getirdiğini öne sürmek istiyorum. Sosyolojik teorisyenler sosyal teoriden uzaklaştıkları için kamusal moral ve politik tartışmanın zayıf düşmesine katkıda bulundular.

Sosyolojik teorinin bir temel arayıcı söylem olarak eleştirisi

Birçok sosyolojik teorisyen, teori kavramını, temel arayıcı bir söylem olarak benimsemişlerdir (Seidman 1989, 1990, 1991a, 1991b). Başlıca görevimizi, sosyolojiye temeller sağlama olarak tanımlar hale geldik. Bu, sosyolojinin belirli bir kavramsal stratejiyi benimsemesi gerektiğinin nihaî nedenlerinin verilmesini icabettirir. Kendi kendimize, sosyolojinin temel öncüllerini, kavramlarını ve açıklama modellerini belirleme ve savunma görevini verdik. Çatışmanın çözümünün objektif, değerlerden bağımsız nötr standartlarını sağlayan bir evrensel epistemik mantık keşfedebileceğimizi varsayarak disipline has tartışmaları ve kavramsal çatışmaları çözme rolünü üstlendik. Sosyolojik teorisyenler uygulamada sosyolojik zihnin polisi olarak önden yürüdüler. Rasyonaliteyi sürdürme, entellektüel ve sosyal ilerlemeyi teminat altına alma kisvesiyle, kavramsal karar alımının genel kılavuzu olarak hizmet edebilecek bir epistemolojik bilgelik (bilgiçlik anlamında, çev.) sağlayarak disipline has düzen kodlarını meşrulaştırmayı tasarladık.

Temel arayışı sosyolojik teoriyi bir metateorik söyleme dönüştürdü. Tartışmaları giderek kendi kendine atıfta bulunan ve epistemik tartışmalar haline geldi. Teori tartışmaları büyük sosyal çatışmalara ve politik mücadeleler veya mevcut sosyal problemler konusundaki önemli kamusal tartışmalar üzerinde durmuyordu pek. Sosyal teori sosyal yorum, eleştiri ve analizle ilgili canalıcı kamusal metinler üzerindeki etkisini kaybetmişti. Eğer yanılmıyorsam, sosyolojik teori, süregelen araştırma programları ve empirik analizlerin meşrulaştırıcı retoriğinden çok daha fazla birşeyi yerine getiriyor. Teori metinleri ve konferanslar sosyal bilimlerin mantığı, düzen paradigması versus çatışmacı paradigmanın herbirinin geçerlilikleri, sosyal eylem ve düzenin doğası, aktör ve yapı arasındaki kavramsal bağ veya makro ve mikro seviyede analiz düzeyi, yapısal analizi kültürel analizle bütünleş-

tirme problemi vb. konusundaki temel tartışmalarıyla meşgul. Bu tartışmalar ardı arkası kesilmeksizin tekrarlanıyor ve bir tercih edilen vokabüler ya da kavramsal stratejiyi meşrulaştırmak için klasik metinlere veya insanlığın yüksek değerlerine ya da bilimizme başvuru gibi kısa bir retorik söz oyunları listesi kullanılıyor.

Bu söylem çeşitlenmesi bir merkezîleşmiş, gelişmeye devam eden hayati teorik bir gelenek üretmiş midir? Hayır. Sürekli inceden inceye işlenmeyi sergileyen sınırlı bir problemler takımı üzerinde odaklaşan bir yoğun üretici söylem yerine biz, baş döndürücü diller çeşitliliği içinde geniş bir sürekli değişen konular karışımını kapsayan dağınık, söylemsel gürültüye tanık oluyoruz. Bu sosyal söylem vokabülerleri tipik olarak farklı (eğer mukayese edilebilir değillerse) felsefî, moral ve ideolojik görüş noktalarını ima ediyor. Bu söylem karışımında aslında hiçbir dil standardizasyonu, merkezî problemlerin veya değerlendirme standartlarının neler olduğu konusunda hiçbir uzlaşma bulunmamaktadır. Heterojen bir değişen tartışmalar grubunu dile getiren bir örtülü farklı vokabülerler uğultusu sözkonusudur.

Gerçekten de bu söylem bolluğu belirli bir tartışmayı veya belirli bir kavramsal vokabüleri ya da bir özel doğrulama mantığını (mesela, empirik yeterlilik veya açıklayıcı kapsayıcılık) egemen kılma mücadelesini gerektirir. Tipik olarak, bir sosyal şebekece desteklenen bir metin kısa zamanda alandaki oyunculardan bazılarının dikkatini çekecektir. Bir tartışma gündeme gelir; dergilerde, kitaplarda ve konferanslarda lokal polemikler ortaya çıkar; belirli bir vokabüler, sosyolojik teorisyenlerin ilgisini kazanır. Ancak bu tür bir ahenk genellikle kısa ömürlüdür; çünkü alan hep parçalanır ve kendi gündemleri ve şebekeleriyle birlikte rakip teorisyenler yaygara kopararak kabul görme ve ödül talebinde bulunurlar. Bu metateorik çeşitlenme, hiçbir şey öğretmiyor değilse, çok az kavramsal düzen ve ilerleme gerçekleştirir.

Bugüne kadar ki temellerle ilgili tartışmalar, eğer hiçbir şey üretmemiş değilse, çok az konsensusa (mutabakata, çev.) yolaçmıştır. Çünkü kavramsal kararlara kılavuzluk eden kriterler, sonunda lokal, heterojen ve muhtemelen nihaî olarak mukayese edilemez gibi görünüyor. "Biz" empirik yeterliliği, açıklayıcı kavrama gücünü, kantitatif kesinliği, empirik kapsayıcılığı, mantıksal tutarlılığı, kavramsal ekonomiyi, estetik cazibeyi, pratik yeterliliği ve moral kabul edilebilirliği içeren epistemik standartlar konusunda nasıl karar verececeğiz ya da hangisinin öncelikli olduğunu nasıl belirleyeceğiz ? "Biz" teorik temellerin neler olabileceği konusunda nasıl uzlaşacağız? Dahil edilmesi (ve o nedenle dışarıda tutulması) gereken şey nedir? Kapatma veya totalleştirme ya da kapsayıcılık nasıl olacaktır? (Turner 1991)

Herşeyden önce, burada bir geçerlilik standardı olarak hizmet görecek şey nedir? Nihayet, bu kararları kim alacaktır? Başka bir söyleyişle, doğrulayıcı stratejileri yasalaştıracak olan bu "biz" kimdir ?

Eğer bu zamana kadar bir sonuç, bütünüyle açık gibi görünüyorsa, hatta eşit ölçüde bütünüyle reddedilmişse bile bu, metateorik tartışmaların soyut veya formel akla başvurularla çözülebilir olmadıklarını gösterir. Rakip ontolojik ve epistemolojik tezler yalnızca, pratik çıkarlara veya belirli hayat formlarına bağlanabildikleri ölçüde anlam kazanırlar. Ancak eğer bu doğru ise – ben yalnızca, benim tarihsel ve sosyal bakış açımdan bu noktanın zorunlu gibi göründüğünü öne sürüyorum – o zaman temellerle ilgili söylemler lokal ve etnosentrik olmaktan pek kurtulamayacaklar demektir. Bu nokta, kavramsal stratejilerimiz için nihaî ya da evrensel temeller bulma arayışı lokal ve pragmatik doğrulamalar lehine terkedilmelidir.

Temellerle ilgili söylemlerin lokal ve etnosentrik olmaktan kurtulamayacağı görüşünün, postmodernizm diye adlandırılmış bulunan şey için birinci dereceden bir önemi vardır (Rorty 1979, 1982, 1991). Postmodernistler, insan incelemelerinin ürünlerinin – kavramlar, açıklamalar, teoriler – belirli önyargıların ve yaratıcılarının çıkarlarının (ilgilerinin, çev.) mühründü taşıdıkları yolundaki kuşkuyu tahrik ederler. Bu kuşku tutumu şöyle dile getirilebilir: Bir bilen özne – belirli bir tarihsel dönemde belirli bir toplumda yaşadığı ve sınıfı, cinsiyeti, ırkı, seksüel yönelimi, etnik ve dinî statüsünce belirlenen bir özel sosyal konum işgal ettiği için belirli ilgilere/çıkarlara ve önyargılara sahip bulunan bir bilen özne nasıl üniversel olarak geçerli kavramlar, açıklamalar ve geçerlilik standartları üretebilir? İnsanların hem belirli sosyotarihsel şartlarca oluşturulduğunu hem de aynı zamanda lokal olmayan, evrensel bakımdan geçerli kavramlar yaratarak topluma gömülü oluşlarından kurtulabileceklerini nasıl öne sürebiliriz? Kültürel bakımdan bağlı aktörlerin kendi kavramsal stratejilerini genelleştirmek için yaptıkları her hareketin yalnızca belirli, lokal önyargıları başkalarına empoze etme girişimi olmadığına kuşkuyla yaklaşmaktan nasıl kaçabiliriz?

Postmodernizm, bilimin Batı'nın modernite projesine ve sınıf, statü, cins, cinsiyet, ırk vb. etrafındaki daha lokal, daha özgül mücadelelere bağlı bulunduğu yolundaki kuşkuyu aydınlığa kavuşturur. Bu yüzden feministler yalnızca sosyolojinin androsentirik önyargısını belgelemekle kalmamışlar, aynı zamanda, bilimin dişiliğin ve kadınlığın normatif inşaları dahilindeki bilim politikalarının eleştirel olarak analizini de yapmışlardır (mesela Andersen 1983; Harding 1986; Harding and Hintikka 1983; Jagger and Bordo 1989; Keller 1985; Millman and Kanter 1975; Smith 1979, 1989; Westcott 1979). Bu amansız epistemolojik kuşku, feministler tarafından

diyelim, disiplinlerin söylemleri aleyhine döndüğünden ve aynı konuşma biçimi Afro-Amerikalılar, eşcinseller ve lezbiyenler, Latinler, Asyalılar ve farklı niteliklere sahip olanlar vb.'ye de uygulandığından, hiçbir sosyal söylem, hakikat iddialarının tarihin istikametinin belirlenmesine yönelik süregelen bir sosyal ilgiyle ilişkili bulunduğu ve herşeye rağmen bu tarihin istikametini belirlemeye yönelik ilgiyi gizlediği yolundaki kuşkudan kaçamaz. Bu epistemik ayrıcalığın peçesi postmodernistler tarafından yırtılır yırtılmaz bir sosyal güç olarak bilim belirli kültürel mücadeleler ve iktidar mücadeleleri ağına düşmüştür. Hakikat iddiası, Foucault'nun öne sürdüğü gibi, kaçınılamaz şekilde bir güç/iktidar edimidir – bir insanlığa biçim verme tutkusudur.

Bu epistemik kuşku, postmodernizmin çekirdeğinde yeralır. Postmodernistler teorinin temellerle ilişkili bir söylem olarak görevine meydan okurlar. Postmodern eleştiri, temeller arayışı içinde bir başarı ihtimalini reddetmez. Ben yalnızca, bu tür temeller arayışı çabalarının tarihi noktasından ve modern bilincin bakış açısından – ki sözü edilen arkası kesilmez kuşkuyu bu bakış açısının bizatihi kendisi doğurmuştur – bu projenin zorlayıcı ya da inanmaya değer olmadığını öne sürüyorum.

Bu epistemik bakış açısı dışında, temel arayışı projesinin değelendirmede gözönünde bulundurulacak pratik ve moral nedenler vardır. Postmodernistler bu tür söylemleri bir kötü (bad) inancın sergilenişi olarak görürler: hakikate tutkuda gizlenen şey güce/iktidara tutkudur. Bir sosyal söylemi haklı göstermenin evrensel ve objektif nedenlerinin bulunduğunu iddia etmek, bir söylemin hakikatin dilini konuştuğunu öne sürmek, o söylemi, onun taşıyıcılarını ve onun sosyal gündemini ayrıcalıklı hale getirmektir. Sosyal söylemlerin, diğer sosyal güçler gibi, bir söylemi doğru olarak imtiyazlı hale getirerek sosyal hayata ve tarihe biçim veren sosyal pratikler olduklarına inandığımız ölçüde onun sosyal değerlerini ve gündemini de haklı hale getiririz. (Brown 1990).

Sosyal söylemler, özellikle de sosyolojik teorisyenler, kriminologlar, örgüt sosyologları vb. tarafından üretilen kapsamlı sosyal tahkiyeler, ırk, cinsiyet ve türle ilgili kimlikler, ulusal kimlik ve diğer kimlik tipleri, sosyal düzen, bilimin entellektüel ve sosyal otoritesini taşıyan kurumsal fonksiyon görme ile ilgili normatif çerçeveler yaratarak sosyal dünyayı şekillendirirler. Bilimsel bilgi damgasını taşıyan bir söylem, diğer (bilimsel veya bilimsel olmayan) söylemlerce üretilen sosyal gündemleri güvenilmez hale getirerek kendi normatif kimlik ve düzen kavramlarını haklı hale getirir. Toplumun doğru dilini keşfetmiş olma iddiası rakip paradigmaları – bu sırada yalnızca ideolojik diye tanımlanan veya en iyi durumda örnekler diye tanımlanan rakip paradigmaları – ve onların sosyal gündemleriyle ta-

şıyıcılarını gayrımeşru hale getirir. Bu iddia, rakiplerden marjinalleşme, rakiplerinden ayrıcalık ve ödüllerini geri alma talebinde bulunmayı icabettirir. Gerçekten de, bir sosyal söylem için epistemik ayrıcalık istemek, yalnızca onun sosyal gündemi için değil, aynı zamanda onun üretici ve taşıyıcıları için de sosyal otorite talebinde bulunmaktır. Bir sosyal söylemin, evrensel olarak geçerli bir hakikat dilini konuştuğunu öne sürmek, onun sosyal değerlerine ve taşıyıcılarına meşruiyet armağan etmektir. Kısaca, epistemoloji politikaları, tarihi şekillendirmek için girişilmiş sosyal mücadelelerle ilişkilidir.

İnsan yalnızca onu entellektüel ve sosyal bakımdan haklı çıkarmak için bir söylemin hakikatine (doğrusuna, çev.) başvurduğunda, onun – pratik – moral anlamı ve sosyal sonuçları üzerinde düşünmeyi baskı altına alır. Kendisini sadece epistemik başvurularla aklayan bir söylem, moral ve politik temeller konusundaki kavramsal kararlarını savunmak zorunda kalmaz. Söylemin pratik ve moral anlamı dikkatten uzak kalacak, aksi durumda yalnızca özensiz şekilde gözönünde bulundurulacaktır. Diğer taraftan, eğer teorisyenler – postmodernistler gibi – evrensel standartlara veya haklı çıkarma stratejilerine bütün başvuruların zorunlu olmadıklarına inanıyorlarsa, kavramsal kararları için "lokal" moral, sosyal ve politik nedenler ortaya koymaya zorlanacaklardır. Rakip teoriler veya kavramsal stratejiler arasındaki tartışmalar – sözün gelişi holizme karşı bireycilik, idealizme karşı materyalizm, makro-düzeyde analize karşı mikro-düzeyde analiz, araçsal eylem ve düzen kavramlarına karşı normatif eylem ve düzen kavramları – epistemik ilk prensipler konusunda olmayacaktır. Bunun yerine teorisyenler bir kavramsal stratejiyi veya diğerini tercih etmenin entellektüel, sosyal, moral ve politik sonuçlarını tartışacaklardır.

Bir pragmatik dönüşümün açık avantajları vardır. O, toplumla ilgili bir tartışmaya üç aşağı beş yukarı eşitler olarak katılabilecek partilerin sayısını artıracaktır. Bir söylemin konumunun metateorik başvurularla nihaî olarak aklandığı yerde uzmanlar, otoriteler olarak hareket edeceklerdir. Bu durum, sosyal sorunların uzmanların alanı olduğu düşünüldüğünden, canalıcı kamusal moral ve siyasi tartışma alanının zayıflamasına yolaçar. Tam tersine bir söylem pratik sonuçları veya moral imalarına göre yargılandığında, onun bu pratik sonuçlarını ve moral imalarını gözönünde bulundurarak çok daha fazla sayıda yurttaş onu değerlendirme hakkı kazanır. İlkece pragmatik adım bir demokratik kamu alanına aktif ve politik olarak angaje yurttaş katılımını ima eder.

Postmodernizm, meşruiyeti bilimin aydınlatıcı ve geliştirici rolüne giderek artan bir sinik inanca dayanan bir temsili bilim anlayışıyla mücadele eder. Bu Aydınlanma meşruiyeti disiplinlerin sosyal içeriğini

belirsizleştirir ve onların sosyal verimlilikleri ile ilgili sorumluluklarından vazgeçmelerine imkân sağlar. Postmodernizm bilimin pratik ve moral karakterinin altını çizer. O disiplinleri, insanlığı şekillendirmek için cinsiyet, ırk, seksüalite, beden ve zihin etrafında gerçekleşen karmaşık mücadelelere bulaşmış disiplinler olarak görür.

Postmodern alternatif: Moral niyete (intent) sahip sosyal tahkiye

Temeller kaygısıyla teorileştirme hiçbir biçimde sosyal bilim disiplinlerinin ürünü değildir. Kavramsal tartışmaları çözme veya muhtemel bir evrensel ya da objektif doğrulamaya başvurarak belirli bir kavramsal stratejiye üstünlük sağlama girişimi, modern sosyal düşünceye eşlik etmiştir. Bununla birlikte, yirminci yüzyılda sosyal bilimin kurumlaşması ve disiplinlerin fenomenal gelişimi, uzmanlıkları metateorik ilgiler veya temellere duyulan ilgiler çerçevesinde odaklaşan teori uzmanlarının ortaya çıkmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Temellerle ilgili söylemler her ne kadar belirli sosyo-tarihsel kontekstlerde (mesela, onsekizinci yüzyıl gibi çağ açıcı dönüşüm dönemlerinde) faydalı olabiliyor ise de, benim görüşüm, günümüzde onların sosyal ve entellektüel dargörüşlülüğe ve çoğu sosyal teorinin konu dışı kalmasına yolaçmışlardır. Dahası, temeller projesinin muhtemel başarısı konusunda bir epistemolojik kuşkuyu dile getirdim. Bu kuşku, hiç değilse Marx zamanından beri modern Batılı sosyal bilincin sistematik bir özelliği olmuştur. Postmodernizm, rayiçteki bu kuşkuyu tahrik eder.

Postmodern perspektiften bakıldığında, kavramsal strateji doğrulamalarının lokal, etnosentrik karakterden kurtulamadıkları anlaşılmaktadır. Bu temeller ihtimalini reddeden bir tez değildir. Temellendirilmiş bir sosyal söylemi gerçekleştirmenin imkânsızlığını gösterecek hiçbir delil öne sürmüyorum. Benim epistemik kuşkum, eğer öğrenmek istiyorsanız, lokaldir. Bu durum temeller bulma yönünde girişilmiş çabaların tarihsel başarısızlıkları hakkındaki düşünme faaliyetimden kaynaklanıyor; o, modernist sosyal bilimin bizatihi kendisinin doğurduğu amansız epistemik kuşku karşısında geliştirilmiş bir sempatiyi yansıtıyor. Eğer yarın bir deha çıkar ve sosyal bilimsel cemaâti tatmin edecek temeller bulmayı başardığını ısbatlarsa, görüşümü terkederim. Ancak o zamana kadar temeller arayışını, kavramsal stratejilerimizi lokal nedenler ve ilkeler lehine terketmemizi öneriyorum. Mutlakçı doğrulamalara başvuru yerine, bir kavramsal stratejiyi doğrulayacak teorik mantıklar ve epistemik safsatalar inşa ederek bunları

kontekste bağlılıktan çıkararak evrensel hakikatler alanına yükseltmek yerine ben, kavramsal yaklaşımlarımız için lokal, pragmatik kural ve nedenlerle tatmin olacağımızı öne sürüyorum. Birbiriyle çatışan kavramsal stratejiler karşısında – dolayısıyla metateoriye gidiş karşısında – gerçekliğin veya bilginin doğası nedir diye sormak yerine, entellektüel, sosyal, moral ve politik sonuçlarının ne olduğunu sorarak çatışan perspektifleri değerlendirmemiz gerektiğini öne sürüyorum. Bir kavramsal strateji, kesinliği veya kavramsal özerkliği destekler mi? Bir kavramsal strateji empirik kestirilebilirliği artırır mı? Hangi sosyal değerler ve hayat formları ona destek olur? İlişkili tutuma-bağlı enformasyona yolaçar mı? Postmodern doğrulamalar tartışmayı Hakikat ve soyut rasyonaliteden, entellektüel ve sosyal sonuçlarla ilgili bir tartışmaya doğru çevirir.

Temeller arayışı bir genel teori yaratma projesiyle yakından bağlantılıdır (Seidman and Wagner 1991). Birçok modern sosyal teorisyen özenle, bütün zamanlar ve bütün mekânlar için doğru, kuşatıcı bir kubbe fonksiyonu görecek bir bütünleştirici kavramsal çerçeve oluşturmayı denemiştir. Sosyal dünyayı yansıtacak, toplumun temel yapılarını ve dinamiklerini ya da toplumun yasalarını ortaya çıkaracak bir doğru vokabüler ya da dil arayışı sosyolojik teoride merkezî bir yer işgal etmiştir. **Alman Ideolojisi**'nde Marx ve Engels tarihin ve toplumun evrensel geçerli dilini meydana çıkardıklarına inanıyorlardı. Onların görüşlerine göre emek, üretim tarzı, sınıf, sınıf çatışması, tarihin temel yapısını ve dinamiklerini içine alan bir genel teori olarak gördükleri şeyi kristalize ediyordu. Durkheim, **İş Bölümü** ve **Sosyolojik Yöntem'in Kuralları** adlı kitaplarında, kollektif temsiller ve sosyal morfoloji kategorilerini, evrensel bir toplum teorisinin kavramsal temeli olarak sunuyordu; Parsons, bütün bir sosyal araştırmayı birleştirerek ona kılavuzluk edecek bir evrensel öncüller ve kavramlar takımını ortaya çıkarmak için **Sosyal Eylemin Yapısı** ve **Sosyal Sistem** adlı kitaplarını kaleme aldığını yazar. Bu sosyal dünyanın biricik doğru dilini keşfetme, sosyal dünyanın yasalarını, genel yapısını ve evrensel mantığını meydana çıkarma arayışı, sosyolojik teorinin daimi hedefi olmuştur.

Bana göre bir bütünü kapsayıcı genel teori arayışı, yanlış yola sürüklenmiştir. Benim düşünme tarzım temel arayıcılıkla ilgili çekincelerimle paralellik içindedir. Genel teoriler başarılı olamamışlardır: metateorik mantıkları ile birlikte, genel teorilerin temel öncüllerinin, kavramlarının ve açıklama modellerinin her durumda lokal, etnosentrik yansımalar oldukları gösterilmiş bulunmaktadır (Turner and Wardel 1986). Genel teori projesi teorisyenleri, kavramsal tartışmaları ya da paradigma tartışmalarını çözecek bir epistemik temel belirleme teşebbüsünde bulunan teorisyenler olarak metateori alanına sürükledi; bu teorisyenleri süregelen hayati araştırma

programlarından ve empirik analizlerden izole etti; temeller ve bir kapsamlı teori arayışı teorisyenleri zamanlarının büyük sosyal olayları ve kamu tartışmalarının marjinine sürükledi. Dahası, kavramlar bütün zamanları ve mekânları kuşatacak şekilde ya da sosyal herşeyi kapsayacak şekilde genişletildiklerinde, sahip bulundukları açıklayıcı değerleri her ne olursa olsun açıklayıcı değerlerini kaybedecek tarzda içeriksiz kavramlara dönüştüler. Bu boş ve içeriksiz genel kategorilerin, kaçınılamaz biçimde sosyal farklılıkları ihmal ettikleri veya gizledikleri anlaşılıyor (Nicholson 1991). Sözün gelişi, emek, üretim tarzı veya sınıf çatışması kategorileri ondokuzuncu yüzyıl İngiltere'sini açıklamakta faydalı olabilir; ancak, sanıyorum, ondokuzuncu yüzyıl Fransa veya Almanya'sını ya da Birleşik Devletler'ini açıklamakta bu ölçüde faydalı değildirler ve akrabalık-merkezli veya politik bakımdan merkezîleşmiş toplumlarla hemen hemen hiçbir alakaları yoktur (mesela Balbus 1982; Baudrillard 1975; Habermas 1977, 1984, 1987; Nicholson 1986; Rubin 1975).

Eğer sosyal teorisyenler, temeller bulma projesinden ve genel teoriler arayışından, önerdiğim gibi, vazgeçerler ise, bize ne kalır, ya da kalacak olan şey ne olacaktır? Hiç şüphesiz bazı teorisyenler genel teori projesinin Merton'ın orta boy teorileri veya orta boy teorilerin Skocpol'ün **Devlet ve Sosyal Devrim**'i tarzındaki bir versiyonu gibi, diyelim, en mütevazı formlarının herşeye rağmen elde edilmesinin mümkün olduğunu öne sürmek isteyeceklerdir. Ben onların bilimizmle, onyıllardır gerçekleşiceğine inanılan modernist ilerleme ve aydınlanma ideolojisiyle çok yakından bağlantılı olarak durduklarına inandığım halde, burada bu alternatiflerin değerini tartışmayı düşünmüyorum. Bunun yerine ben, sözkonusu teorisyenler geniş anlamıyla temeller bulma projesinden – genel teoriler ve doğrulama ilkeleri arama projesinden – vazgeçtikleri zaman, geriye bıraktıkları şeyin, sosyal tahkiye olarak sosyal teori olduğunu öne sürmek arzusundayım. Marx'ın metinlerindeki temel arayıcılıkla ilgili boyutları çıkardığımızda, geriye kalan şey, sosyal gelişme ve bunalım hikâyeleridir; Durkheim'ın **Toplumda İş Bölümü**'nü temellerle ilgili tezlerinden temizlediğimiz zaman, elimizde kalan şey Batı modernitesinin gelişimiyle ilgili bir hikâyedir. Aynı şey Parsons, Luhmann, Munch ya da Habermas'a da uygulanabilir. Basitçe Condorcet'den Habermas'a sosyal evrimle ilgili büyük hikâyelere dönmemiz gerektiği tavsiyesinde bulunmuyorum. Eğer sosyal teori bir sosyal tahkiye olarak kendi fonksiyonuna dönecek ise, onun, büyük modernistlerinkilerden farklı türde bir tahkiye olması gerektiğine inanıyorum. Bu bö-

lümün geriye kalan kısmında bir postmodern sosyal tahkiye versiyonunun kısaca ana hatlarını çizeceğim.[5]

Savunuculuğunu yaptığım postmodern sosyal tahkiye olay-tabanlıdır ve o nedenle zamana ve mekâna ilişkin sınırları konusunda dikkatlidir. Olay-tabanlı (event-based) terimiyle, postmodern tahkiyelerin başlıca referans noktasının büyük sosyal çatışmalar veya gelişmeler olduklarını kastediyorum. Olay-tabanlı tahkiyeler olarak postmodern sosyal analizler aynı zamanda yoğun şekilde kontekstüel olacaktır. Sosyal olaylar daima, belirli bir sosyal uzaydaki hem çağdaş hem de geçmiş gelişmelere bağlı belirli bir zaman ve mekân içinde vukubulurlar.

Büyük modernist sosyal teorisyenlerin büyük tahkiyeleri, günün büyük olaylarına tepkide bulundular; ancak tipik olarak kendi zamansal ve uzaysal konumlarını görmezlikten geldiler. Olayları spesifik sosyo-tarihsel konumlarına yerleştirmek yerine bu büyük tahkiyeler olayları, tarihsel dünya ve eğer insanlık tarihi değilse, Batı tarihinin istikametinin evrilen hikâyeleri olarak çerçevelediler. Sözün gelişi İngiltere ve İtalya'da kapitalizm veya sekülerizasyonun hikâyesini anlatmak yerine bu olayları "Batı"nın veya insanın gelişiminin krokisinin bir parçası olarak incelediler. Bu yüzden, İngiltere ya da Almanya'nın – herikisi de "kapitalistik" boyutlara sahipti – eşsiz (biricik, çev.) endüstriyel gelişimini, onların dramatik farklılıklarına ve tekil tarihlerine dikkat göstererek analiz etmek yerine Marx, bütün "kapitalist" sosyal oluşumlardaki temel, tekbiçimli süreçleri meydana çıkarma iddiasında bulunan bir kapitalizm teorisi öne sürdü. Onun "kapitalizm teorisi" Batı'nın tarihinin ve nihaî olarak insanî gelişimin tarihinin ana hatlarını çizmiştir ki bu teori belirli "Batılı" veya Batılı olmayan toplumların özgüllüğünü ihmal eder. Kabul edilmelidir ki Marx kapitalizmin tekbiçimli işleyişinin, temel dinamikler ve tarihin istikameti "kapitalizmin yasaları" tarafından belirlenmiş olsa bile farklı toplumlarda farklılıklar gösterdiğini savunmuştur. Marx, farklı toplumların farklı ulusal geleneklere, jeopolitik konumlara, farklı politik, kültürel, aile-akrabalık, cinsiyet, ve etnik yapılara sahip bulunmalarının, insanlık tarihinin istikametinin ve temel dinamiklerinin açıklaması olarak kapitalizm modelinin faydalılığına meydan okuyamayacağını varsayıyordu.

Bana göre bu ciddi bir hataydı. Marx'ın kapitalizm modelinin, sosyo-ekonomik değişmenin ondokuzuncu yüzyıldaki dinamiklerinin analizi için faydalı olacağı kabul edilse bile, ben, Avrupa ve Anglo-Amerikan toplum-

---

[5] Ben her ne kadar sosyal tahkiyelere kılavuzluk etmeleri gerektiğine kuvvetle inandığım aktör, tarih ve özgürlük hakkındaki postmodern varsayımlar üzerinde odaklaşıyor isem de, tahkiyeyle ilgili anlayışım Genette (1980), Mink (1978), Ricoeur (1984) ve White (1973)'ın çalışmalarına çok şey borçludur.

ları arasındaki, bu toplumlarla Batılı olmayan toplumlar arasındaki büyük sosyo-tarihi farklılıkların endüstrileşme dinamiklerinin biçimini ve fonksiyonunu ciddi şekilde etkileyeceğine inanıyorum. Bireysel toplumlar kendi biricik oluşumları ve istikametleri dahilinde evrilirler; bunlar en iyi şekilde genel teorinin zirvelerinden bakılarak değil, tarihsel olarak incelenebilirler.

Bu büyük tahkiyelerin Eurosentirizmi (Eurocentrism; Avrupamerkezciliği, çev.) bütünüyle açığa çıkarılmıştır (mesela Baudrillard 1975). Bu modernist hikâyelerdeki insan tarihi aslında Batı tarihi demektir. Batılı-olmayan toplumlar geçmişte, şimdi ve gelecek tarih içinde marjinal bir konuma itilmiştir; onların kaderinin Avrupa'nın ve Birleşik Devletler'in kaderine bağlı olduğu farzedilmiştir. Bu hikâyelerdeki Batı, tarihin başlıca aktörüdür; o bütün insanlığa geleceğini gösterir. Bu kibirin arkasında, Batının moderniteye geçişinin dünya için tarihsel bir önem ve anlam taşıdığı iddialarıyla birlikte Batılı teorisyenlerin kendilerini beğenmişlikleri vardı. Büyük modernistler Batılı modernitenin dünyayı etkileyecek bir süreci başlattığını değil sadece, aynı zamanda modernizasyonun evrensel olarak geçerli yaşama tarzlarını (mesela bilim, bürokrasi, sosyalizm, organik dayanışma, sekülerizm) da içinde taşıdığını iddia ettiler. Modernistlerin büyütücü entellektüalizmlerinin arkasında kolonyalizm çağının yayılmacı politikalarının bulunduğunu görmek için pek çaba göstermeye gerek yoktur.

Bu büyük tahkiyelerin kendi ulusal orjinlerinin izini taşıdıkları anlaşılıyor. Onlar bir ulusal şövenizm unsuru taşırlar. Modernistler kendi uluslarının biricik gelişimini ve çatışmalarını, sanki belirli bir modelin dünya çapında tarihsel öneme sahipmişçesine yerküreye yansıttılar. Büyük endüstrileşme, sekülerleşme, demokratikleşme tahkiyeleri, bir farklı toplumlar çokluğu dahilindeki bir tekbiçimli sosyal süreci keşfedeceklerini varsayan bu kapsamlı tahkiyeler, bir değişme hikâyesini binlerce yıla teşmil edilmesini hedefleyen bu aşırı ölçüde basit ikili (binary) şemalar (sözün gelişi Tönnies'in Cemaat-Cemiyet, Durkheim'ın mekanik- organik dayanışma) terkedilmelidir. Onlar toplumlar arasındaki önemli farklılıkları ortadan kaldırırlar; Batılı-dünyanın hegemonik isteklerini ve ulusal şövenistik arzularını ebedîleştirirler; kısaca onlar, belirli sosyal modelleri hakim kılmayı hedefleyen mitlerden başka birşey değildirler.

Büyük modernist tahkiyelerin terkedilmeleri gerektiğine inanıyor isem de, buna rağmen genel hikâyelere ihtiyaç vardır. Bu, bütün toplumlarda çok yoğun sosyal, moral ve siyasi çatışmaları teşvik eden belirli olaylar ve gelişmeler vukubulduğu için böyledir. Bu çatışmaların farklı tarafları genellikle onları geniş kavramsal veya hikâye edici çerçevelere yerleştirirler. Bir olayı ulusal moral ve politik anlamla doldurmak veya belirli bir sosyal

gündemi meşrulaştırmak için, olayı daha geniş bir tarihe, toplumun veya insanlığın kaderine bağlayan ayrıntılı sosyal hikâyeler geliştirirler. Bu süreç, sözün gelişi AIDS hastalığının durumunda açıktır: Birleşik Devletler'de HIV'in yayılması, "seksüel devrim"in başarısızlığının çok kapsayıcı tarihine ya da gerçekten bir liberal, özgürlükçü toplumun başarısızlığına bağlayan sosyal söylemlerin doğmasına yolaçtı (Seidman 1988; Sontag 1988; Vatney 1997). Teorisyenlerin kapsamlı sosyal tahkiyeler inşa etmesinin hâlâ çok önemli bir rolü vardır.

Bu tahkiyeler geçmişin, şimdinin ve geleceğin alternatif imajlarını ortaya koyarlar; mevcut egemen imajlara eleştirel alternatifler sunarlar; grupların kendilerini. sosyal konumlarını, muhtemel geleceklerini tanımlamak için faydalanabilecekleri sembolik kültürel kaynaklar sağlarlar. Sözün gelişi, Linda Gordon (1977)'nun **Woman's Body, Woman's Right** [Kadının Bedeni ve Kadının Hakkı] adlı çalışması – doğum kontrolü konusundaki çatışmanın yeni feminist bir yorumunu sunar – , Jeffrey Weeks (1977)'in **Coming Out: Homosexual Politics in Great Britain** [Topluma Takdim: Büyük Britanya'da Homoseksüel Tutumlar]'ı – homoseksüalitenin yeni bir sosyal, tarihsel yorumunu sunar – Barbara Ehrenreich ve Deirdre English'in **For Her Own Good** [Kendi İyisi Uğruna,1979]'sı veya Robert Bellah'ın **The Broken Covenant** [Bozulan Anlaşma, 1975]'sı gibi paradigmatik metinleri gözönünde bulunduruyorum. Bu metinler şimdiyi ve geleceği tanımlamanın yeni yollarını açan şimdinin yeniden tasvirlerini ortaya koyarlar (Seidman 1991b). Zamanın ve uzayın geniş parçalarını kapsayan büyük sosyal tahkiyeler hâlâ önemlerini korumaktadırlar.

Postmodern sosyal tahkiyeler, ayrıca şu şekilde de büyük modernistlerin tahkiyelerinden ayrılırlar: bu tür tahkiyeler modernist sosyal düşüncenin birleştirici temaları olarak hizmet gören ilerleme veya çöküş fikirlerinin merkezîliğini terkederler. Condorcet ve Turgot gibi Aydınlanma filozoflarından Comte, Marx ve Parsons'a kadar bu sosyal gelişme hikâyeleri, insanî ilerleme motifinin vesiyonlarından başka birşey değildirler. Onlar, binyıllık, kurtuluşçu hikâyelerdirler. Aydınlanmacıların hikâyelerine tepkiyle Rousseau, Bonald, Schiller, Weber, Simmel, Spengler, Adorno ve Horkheimer'le büyük matem veya çöküş hikâyeleri sahneye çıkmıştır. Hem büyük modernist ilerleme tahkiyeleri hem de karşı aydınlanmacı çöküş motifi kesinlikle Avrupamerkezcidir. Heriki durumda da insanlığın kaderiyle ilgili mücadelelerin sitesi Batı'dır. Gerçekten de, ulusal tarihler, bu büyük tahkiyelerde yalnızca belirli bir ilerleme ve çöküş modeli sergiledikleri oranda önemlidirler. Bu hikâyeler tipik olarak devasa sosyal komlekslilikleri, karmaşık sosyal mücadeleleri, belirli bir zamanda belirli bir toplum-

daki gerilimleri görmezlikten geldiler. Ulusal ve dünya tarihi ölçeğinde sürekli tatbik ettikleri anlatabilecekleri tek bir hikâyeleri vardı. Onlar herhangi bir toplumun hayatını kuran çokyönlü, heterojen, moral açıdan belirsiz sosyal akımları ve gerilimleri kavramakta bütünüyle başarısız kaldılar. Sonunda ulusal ve Avrupamerkezci bir şövenizmin retoriğinden ya da dünyanın reddinin retoriğinden başka hiçbir şey olmayan retoriklere dönüştüler.

Büyük modernist ilerleme ya da çöküş hikâyeleri hemen her zaman tekboyutlu egemenlik ve özgürleşme nosyonlarıyla işler. Kompleks çatışma ve güç dinamiklerini müphem kazanç ve kayıp, kar ve maliyet, haz ve acı hesaplarıyla birlikte görmezlikten gelen bu büyük tahkiyeler tarihi ve sosyal çatışmaları kabaca basit binyıl imajlarına veya kıyamet imajlarına yerleştirdiler. Bu modernistlere göre, egemenlik dinamikleri sadece bir kaybedilen veya kazanılan özgürlükler sorunudur; bütün doku, gerçekten de bütün çağlar özgürlükten uzak, yabancılaşmış ya da baskı altına alınmış çağlar olarak tanımlanır; zamanın büyük parçası karanlık ya da aydınlık, özgürlük ya da tiranlık dönemleri sayılır. Tarihin, egemenlik güçlerine karşı insanî özgürlük arayışı etrafında dönen tekboyutlu bir insanî dramı sahnelediği düşünülür.

Bu özgürlük ve egemenlik imajları genelikle insan özneye ait özcü kavramlara bağlanır.[6] Modernistler insanlık nosyonunu, tarihsel farklılık, cinsiyet, ırk, etnisite, sınıf veya seksüel yönelim gibi sosyal anlayışları gözönünde bulundurmayarak sabit, değişmeyen bir kimlik ve dinamik olduğunu varsaydılar. Bu birleşik insan öznenin, değişmeyen bir özgürlük mücadelesi içinde yaşadığı düşünüldü. Bu hikâyede baskı güçleri. insanlığın özgürlük arayışının reddini hedefliyorlardı. İnsanî özgürlük, insanın doğasının gerçekleşmesiyle özdeşleştirildi. Çoğu modernist tahkiye bu ilerleme, özgürlük, egemenlik, baskı altına alınan ve özgürleşme çabasında olan insan özne nosyonlarıyla desteklendi. Apaçık bir örnek olarak **1844 El Yazmaları**'nda Marx insanlığın doğasını gerçekleştirme yolundaki mücadelesiyle ilgili bir hikâyeyi, yabancılaşmış bir insanlık durumunun aşılmasıyla bağlantısını kurar. İnsanlığın kendini-gerçekleştirmesiyle ilgili bu hikâye daha sonra her ne kadar işçi sınıfının kapitalist baskıyı kırma mücadelesine dönüştürülmüş ise de, içinde "insanlığın" – bu durumda işçi sınıfı maskesi altında – bir özgürlük durumuna ulaşmak için baskıya direndiği bir büyük tarihsel dünya draması üzerinde odaklaşmada hiçbir değişme yoktur. Aynı sembolik görünüş siyah özgürlükçülerin, kadın ve eşcinsel hareketlerin çok

---

[6] Özcülük tartışması feminist ve eşcinsel entellektüeller arasında özellikle güçlüdür. Sözün gelişi bakınız Butler (1990), Epstein (1987), Foucault (1978), Katz (1983), Spelman (1989), Weeks (1985), Vance (1984), ve Young (1991).

daha çağdaş söylemlerinde yeniden ortaya çıkıyor. Bütün bu hareketler içinde, insanlığın özgürleşmeyi gerçekleştirmek için bir egemenlik altında olma durumuyla mücadelesini içeren tarihsel bir dünya draması tasvir edilir.

Bu söylem stratejisi problemi yalnızca ilerleme kategorileriyle, daha önce söylediğim gibi çarpıtılmış özgürlük ve egemenlik anlayışıyla değil, aynı zamanda bu söylemler içinde inşa edilen insan özne anlayışıyla da ilişkilidir. Marksistler, feministler veya eşcinsel özgürlükçüler her ne kadar bütün zamanları ve mekânları çaprazlamasına kesen sabit ve değişmez öze atıfta bulunan bir "insanlık" anlayışı izlenimi veren insanlıktan özcü bir staratejiyle sözetmeyi terketmişlerse de, kadınlar, siyahlar, işçi sınıfı veya homoseksüellerden oluşan aktör gruplara başvurmayı sürdürürler. Ancak bu kategoriler, anlamları bakımından insanlık kavramından daha az sabit ve tekbiçimli değiller. Günümüzde renkli insanlar, feministler, homoseksüel ve lezbiyen entellektüeller arasında büyük bir rol oynamaya devam eden bir tezi tekrarlamaksızın, ister kadınlığın dili ister işçi sınıfının dili olsun, aktör(agency) dilinin, bu tartışmaya katılan taraflarca normatif bir dil olarak görüldüğüne inanıyorum (mesela, Spelman 1988).

Sözün gelişi postmodern feministler, sabit, evrensel bir "erkek" ve "kadın"'ın oluşturduğu iki kutuplu bir cinsiyet düzeni öne süren özcü cinsiyet söylemini – hem androcentric hem de gynocentric – eleştiriye tabi tuttular. Bu postmodernistlere göre, aktörlerle ilgili bu tür kavramlar, feminist söylem dahil cinsiyet söyleminin bizatihi kendisinin de bir cinsiyete dayalı insanî düzeni şekillendirme tutkusunun bir parçası olduğu sosyal inşalar olarak anlaşılmalıdırlar. Cinsiyet söylemi, insan bedenlerine cinsiyet kimlikleri ve sosyal roller tayin etmek üzere sürdürülegelen mücadelelere bağlanır. Kadınlık ve erkeklik ne birer doğal olgu olarak ne de değişmez birer sosyal olgu olarak görülebilirler; daha çok insanî ilişkilerle ilgili bir cinsiyet düzeni tesis etmek üzere çeşitli gruplar arasında cereyan eden bir fasılasız, çekişmeli mücadelenin parçası olarak görülmelidir.[7] Bu nedenle kadınlar veya homoseksüeller ya da Afro-Amerikalılar aktörüne başvuranlar, bir kimlik sistemini, bir normatif düzeni ve iktidarı şekillendirme mücadelesi veren sesler ve ilgiler yaygarasının parçası haline gelmeyi düşünürler. Kadın, erkek, eşcinsel, siyah Amerikalı, beyaz Amerikalı gibi kategorileri kullanan söylemler bir cinsiyet, ırk ve seksüel düzen oluşturma arzusunu cisimleştiren sosyal güçler olarak görülme ihtiyacı duyarlar; onlar

---

[7] Cinsiyetin feministler arasında bir normatif çatışma sitesi olmasıyla ilgili olarak Butler (1990)'a ve Nicholson (190) tarafından derlenen makalelere bakınız. Konstrüksiyonist (inşaya dayalı,çev.) cinsiyet nosyonu, çok sayıda yeni feminist sosyal tarihin temelini oluşturmaktadır. Sözün gelişi bakınız, Cott (1977), Rvan (1979) ve Smith-Rosenberg (1985)

bedenlerimize belirli arzular, ihtiyaçlar, beklentiler ve sosyal kimlikler kazımaya çalışırlar.

Benim görüşüm, bu tür aktör kategorilerinin kullanılmaması gerektiği değildir ; aksine, herşeyden önce onların sosyal bakımdan etkili karakterini tanıma ihtiyacı içinde olduğumuzdur. Onlar her ne kadar bir hakikat söylemine bağlı iseler de kimliklerin, normatif düzenlerin ve güç ilişkilerinin bizatihi oluşturulmasının koparılamaz ölçüde katılımcılarıdırlar. İkinci olarak biz, tıpkı bir aktör olarak eylemde bulunan hiçbir "insanlığın" bulunmaması gibi (çünkü insanlar daima belirli bir ulusal, kabilevi, cinsiyete veya yaşa dayalı, dinî ya da etnik varlıkların parçası olarak varolurlar), aynı şeyin "kadınlar" veya "siyahlar" ya da "homoseksüeller" için de geçerli olduğunun açık seçik bilincinde olmalıyız. Bu kategoriler farklı toplumlarda ya da hatta belirli bir toplumda aynı anlama veya sosyal öneme sahip değildirler. Sözün gelişi, aynı cinsel ilişkiler farklı tarihler içinde temelde sabit ve genel bir anlam taşımazlar. Birçok tarihçinin kuvvetle öne sürdüğü gibi homoseksüellik ve homoseksüel kavramı tarihsel ve kültürel olarak aynı tür ilişki deneyimlerinin hepsine uygulanamayan özel anlamlar sergilerler. (mesela Katz 1983; Seidman 1991b; Weeks 1977; Williams 1986). Dahası, belirli bir tarihsel konteksteki belirli bir toplumda bile bu kimlik ve aktör kategorileri (kadın, erkek, homoseksüel, siyah Amerikalı) yalnızca farklı anlamlar kazanmakla kalmazlar ; kısmen, kimlik kategorileri daima çoklu oldukları ve yüksek ölçüde özel durumlarla ilgili ve farklı tarzlarda birbirleriyle kesiştikleri için de farklı anlamlar kazanırlar. Tıpkı bireylerin basitçe soyut "insanlığın" örnekleri olmaması gibi, biz de "kadın" veya "erkek" soyutlamalarının cisimleşmiş biçimleri de değiliz. Çağdaş Birleşik Devletler'de bile "Kadın" tek ve aynı anlama sahip değildir. Etnik, ırksal, dinî statüye veya sınıf statüsüne göre değiştiği gibi seksüel yönelim, yaş veya coğrafi/bölgesel özelliklere göre de değişiklikler gösterir. Güneyli orta sınıftan bir hetoroseksüel Methodist kadının kuzeyli işçi sınıfından bir Yahudi lezbiyenle aynı ortak deneyimi ya da hatta aynı cinsiyet ilgilerini paylaştığına inanmak için hiçbir sebep yoktur. Paylaştıkları cinsiyetle ilgili ortak özellikler her ne olursa olsun farklı ilgileri ve değerleri önemsemeyeceklerini varsaymak da aynı ölçüde naif olacaktır.

Çok doğaldır ki bu tez baskı altına alınma ve özgürleşme tecrübesinin düz veya tekboyutlu olmadığını öne sürmektedir. Bireyler basitçe baskı altına alınmazlar veya özgürleşmezler. Tıpkı bir bireyin kimlik karışımının çok farklı şekillerde değişmesi gibi güçlü veya güçsüz olarak kendisiyle (benliği ya da ben'iyle, çev.) ilgili tecrübesi de aynı şekilde değişiklikler gösterir ve çokyönlüdür. Benliği çok sayıda ve çelişkili kimliklere, cemaât bağlılıklarına ve sosyal çıkarlara sahip birşey olarak kavramak için özcü

benlik ve aktör dilini terketmemiz gerekir. Sosyal tahkiyelerimiz bu çoklu kimliklere dikkat göstermelidir; hikâyelerimiz düz, tekboyutlu egemenlik ve özgürleşme dilini çok sesli çeşitli unsurlardan oluşan, lokal heterojen mücadele ve çokboyutlu güçlü ve güçsüz olma nosyonuyla değiştirmeliyiz.

Postmodern sosyal söylemler moral ve sosyal karakterlerini teslim etmekten daha fazla birşey yaparlar; onlar bu moral boyutu daha ayrıntılı bir analizin sitesi olarak görürler. Burada sosyolog teorisyenlerin kendi refleksif analitik ilgi odaklarını temellerle ilgili metoteorik ilgilerden pratik-moral ilgilere kaydırmaları için verimli imkânlar bulunduğuna inanıyorum (bakınız Bellah ve diğerleri, 1985; Rosaldo 1989). Başka bir söyleyişle teorisyenlerin temellere dayalı genel teorileştirmeye harcadıkları çabanın, pek verimli olmayan ve bize pahalıya malolan bir çabanın kısmen moral analize yöneltilmesi gerektiğini öne sürüyorum.

Söylemeye bile gerek yoktur ki, temellere dayalı moral teori yönünde bir değişiklik veya pragmatik, sosyalin bilgisine dayalı bir moral analizi desteklemesini arzu ettiğim bir evrensel doğrulama değerleri ve standartları arayışı tavsiyesinde bulunmuyorum (sözün gelişi bakınız Seidman, 1992). Postmodern pragmatik bakış açısından, mevcut sosyal düzenlemeleri veya teklif edilen değişiklikleri doğrulamak veya eleştirmek için sadece genel değerlere (mesela özgürlük, dayanışma, demokrasi, düzen, maddi refah, memnuniyet) veya moral buyruklara (yani, bireylerin saygıyla veya hürmetle yaklaşmalarını gerektiren ya da hedefler olarak görmeleri gereken moral buyruklar) davetiye çıkarmak yeterli olmayacaktır. Sosyal eleştiri bir genel moral konumdan mevcut sosyal gerçekliklerin yetersizliklerine işaret etmenin ötesine uzanmalıdır. Kendi görüş noktasını sosyal bakımdan bilgili ve pragmatik olan bir analiz vasıtasıyla tartışmaya zorlanmalıdır. Sosyal eleştirmenin bana, soyut ve geniş bir tarzda mevcut gerçekliklerde yanlış olan şeyi söyleme sorumluluğu değil yalnızca, aynı zamanda kendi eleştirisini sosyal olarak ilişkili hale getirmek için mümkün mertebe spesifikleştirme (ayrıntılı, anlamca açık, belirlenmiş vb.,ç.ev) sorumluluğu da var gibi görünüyor. Aynı şekilde eleştirmen en azından, birey ve toplum açısından arzu edilen sosyal değişmelerle izlenecek sonuçların bir ölçüde ayrıntılarıyla ana hatlarını çizmek zorundadır. Ayrıca bu süreç sosyal eleştiriyi siyaset yapıcılar, aktivistler (eylem adamları,çev.) ve yasa koyucular için potansiyel olarak sosyal açıdan faydalı olmaya zorlar. Bu aynı zamanda teorisyeni eleştirilerinden daha sorumlu hale getirir.

Nihayet sosyal eleştirmen kendi moral konumunu doğrulayacak aşkın veya evrensel moral standartlara başvuramaması ölçüsünde eleştirisi lokal değerlere ve geleneklere başvuruyla doğrulanmalı (aklanmalı,ç.ev)'dır. Aşkın bir harekete kapalı olduğu için postmodern eleştirmen, taraftarlığını

yaptığı sosyal hayat formlarının lokal doğrulamalarıyla tatmin olmalıdır. Bu doğrulama belki de belirli bir sosyal düzenlemeyi onaylama formunu alacaktır; çünkü o belirli cemaâtlerin bağlı bulunduğu belirli sosyal değerlere destek olmaktadır. Bu türden pragmatik moral argümantasyon, birey ve toplum üzerinde yapılan tasarlanmış değişikliklerin etkisinin incelenmesine imkân veren bir sosyolojik anlamayla bilgilendirilmelidir. Sözün gelişi, bir postmodern feminist cinsiyet düzenlemeleri eleştirisi, özgürlük ve eşitliği değer veren bir moral konumdan kadınlar aleyhindeki genel eşitsizliklerin ve ayırımları kaydederek eleştirmekten daha fazla birşey yapmalıdır. O aynı zamanda, belirli bir alandaki eşitsiz bir cinsiyet düzeninin ne olduğunu ve cinsiyet eşitsizlikleri yönündeki bu tür değişmelerin ne gibi sosyal etkilerinin bulunduğunu da göstermelidir. İlaveten, postmodern tarzdaki bir feminist eleştiri, bu değişmeleri aklayan lokal geleneklere, pratiklere ve değerlere başvurmalıdır.

Bütün sosyal tahkiyelerin sosyal bakımdan etkili bir özellikleri bulunduğunu kabul ederek biz onları bu karakterlerinden arındırmaya değil, daha çok onların öyle olduklarını teslim etmeye ve gerçekten de işlenmiş bir sosyal aklın faydalı bir kaynağı olarak kavramaya çalışırız. Peki ama, nasıl ? Daha önce söylediğim gibi, yüksek düzeyde soyut moral değerlerden veya konumda hareketle bir genel eleştiri ya da sosyal formlar savunması ortaya koyarak değil. Ve kesinlikle moral konumu bir objektif evrensel elementte (mesela doğa'da, Tanrı'da, doğa yasası'nda) temellendirmeye çalışarak da değil. Ben daha çok, eleştirmenin bireysel ve sosyal sonuçları lokal geleneklerin, değerlerin ve pratiklerin ışığında inceleyerek sosyal düzenlemeleri savunmaya zorlandığı pragmatik, sosyal açıdan bilgili bir moral analizi tavsiye ediyorum. Eleştirmenin bir parçası olduğu cemaâtin değerleri, "nihaî" moral başvuru alanı olarak durur.

Teorisyenler savunucular haline gelirler. Bununla birlikte biz, kamu görevlilerinden veya sosyal eylemcilerden, (diyelim), biraz farklı türden savunucular haline geliriz. Bu partizanların itirazlarının (retorik, moral, ulusal itirazlar, dokümanların veya verilerin takdimi, belirli sosyal çıkarlara itirazlar formunu alabilirler) aksine, teorisyenlerin savunuculuğu sonuçlar ve sosyal değerler hakkındaki işlenmiş sosyal ve moral argümantasyon biçimini alır. Diğer partizanlar gibi biz de bir hayat tarzını savunabiliriz; fakat onlardan farklı olarak işlenmiş sosyal ve moral söylemler üretme yükümlülüğümüz vardır. Teorisyenler olarak moral kamusal tartışmayı teşvik etme rolünü üstleniriz; partizanlar veya politikacılar için katölizörler haline geliriz. Bizim değerimiz, hem partizanlara faydalı olacak sosyal bakımdan bilgi yüklü analizler sağlamamızda hem de mütemadiyen bu tür bir işlenmiş söyleme karşı çıkmak için eylemde bulunan farklı partizanlara

rağmen, baskı altına alınmamış bir kamusal moral tartışmaya destek sağlamamızda yatar. Kapalılığın ve ortodoksinin partizanlarına ve açık kamusal moral tartışmayı partizan ve temellere başvuruyla önlemeye çalışan herkesin partizanlığına karşı bir ayrıntıyla işlenmiş aklın savunucuları haline geliriz.

Sonuç

Bana göre sosyolojik teori, bir ada ülkeye ve teori uzmanları dışında herkesle ilişkisiz hale dönüştü. Bu ada ülke en azından kısmen, modernist sosyal düşüncenin merkezînde yeralan temellller arayışı projesiyle ilişkilidir. İronik olarak, sosyolojinin kurumsal başarılarına sosyolojik teorinin büyüyen duyarsızlığı eşlik etmiştir. Bugün sosyolojik teorisyenler büyük ölçüde, bir genel, evrensel temellere dayalı toplum teorisi arayışı etrafında dönen metateorik tartışmalara angaje olmuş durumdalar.

Bu bataklıktan çok az kurtulma ihtimali bulunmasının bazı sebeplerini ortaya koydum. Ayrıca, temeller arayışı projesi onsekizinci yüzyıldan yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar Avrupa ve Birleşik Devletler'de – eleştirmenlerine karşı "modernitenin" meşrulaştırılmasına bağlıdırlar – yararlı pratik öneme sahip olmuşsa da o, en azından günümüz Birleşik Devletler'inde ve muhtemelen bazı Batı Avrupa uluslarında sosyal yararlarından çoğunu yitirmiş durumdadır. Temeller arayışı projesinin, belirli arzu edilir sosyal düzenlemelerin müdafaası için önemli olduğu tezi, disipline özgü teorinin sosyal ve entellektüel dargörüşlülüğü karşısında pek ciddi şekilde desteklenebilir bir görüş değildir. Temellere dayalı, totalize edici teorik projenin, bir refleksif, eleştirel aklı desteklemekte hala bir değerinin bulunduğundan kuşku duymuyorum. Ancak, aynı entellektüel ve sosyal değerler, aynı ölçüde kolaylıkla postmodern proje içinde de geliştirilebilir.

Postmodernizm sloganı altında, sosyolojik teorinin bir büyük yeniden yöneliminin altını çizdim. Canlanması için teori, gerekli tarzlarda, devam edegelen ulusal kamusal moral politik tartışmalar ve sosyal çatışmalarla tekrar ilişkilendirilmelidir. Teorileştirmeyle kamusal yaşantı arasındaki bu hayati bağ, klasik sosyal teorinin süregelen çekiciliğini açıklamaktadır; ancak bu bağlantı koparılmıştır. Bu bağı yeniden tesis etmek için ben sosyolojik teorinin kendisi hakkındaki çekirdek düşünceyi kapsamlı ve sentetik bir tahkiye olarak yeniden yorumlaması gerektiğini; bununla birlikte, postmodern sosyal tahkiyenin büyük modernistlerin tahkiyelerinden birçok önemli noktada ayrılması gerektiğini öne sürdüm. İlerleme, egemenlik, özgürleşme ve insanlık gibi çekirdek modernist kavramların görünüşlerinden kurtu-

lunması için pekâlâ postmodern sosyal tahkiyeler tavsiye edilebilir. Temel postmodern kavramlar çok sayıda kimliğe ve grup ilişkilerine sahip bir ben nosyonu – ki o çok sayıda gelişme ihtimaliyle birlikte heterojen mücadelelerle içiçedir – etrafında döner.

Nihayet, postmodern tahkiyeler kendi pratik moral anlamlarını teslim ederler. Moral analiz bir işlenmiş sosyal aklın parçası haline gelir Teorisyenler, giderek sinikleşen ve inanılmaz objektif, değerler karşısında nötr bilimadamları kisvesini terkederek taraftarlara dönüşürler. Taraftarlar haline geliriz; ancak, dar kafalı partizanlar veya eylemciler haline değil. Kapsamlı sosyal anlamımız, kamuya açık engellenmeyen moral ve sosyal tartışmayı teşvik etmemizde ve kamusal söylem nosyonunu derinleştirmemizde yatar. Kamunun moral ve sosyal ilgileri ciddiyetle düşünmesi için bir katölizör oluruz.

Bibliyografya

Andersen, Margaret. 1983. **Thinking about Women**, New York: Macmillan.

Balbus, Isaac. 1975. **Marxism and Domination**, Princeton: Princeton University Press.

Baudrillard, Jean. 1975. **The Mirror of Production**, St. Louis: Telos.

Bauman, Zygmunt. 1988. "Is There a Postmodern Sociology?", **Theory, Culture and Society 5** :217-38.

Bellah, Robert. 1975. **The Broken Covenant**, New York: Seabury.

Bellah, Robert, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, Steven Tipton. 1985. **Habits of the Heart** Berkeley: University of California Press.

Brown, Richard. 1990. "Rhetoric, Textuality and the Postmodern Turn", **Sociological Theory 8** (Fall): 188-98.

Butler, Judith. 1990. **Gender Trouble**, New York: Routledge.

Cott, Nency. 1977. **The Bonds of Womanhood**, New Haven: Yale University Press.

Ehrenreich, Barbara and Deidre English. 1979. **For Her own Good**, New York :Doubleday.

Epstein, Steven. 1987. "Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism". **Socialist Review 17** (May-August): 9-54.

Foucault, Michel. 1978. **The History of Sexuality: An Introduction**,. New York: Pantheon.

Foucault, Michel.. 1980. **Power/Knowledge**, New York:Pantheon.

Fraser, Nancy and Linda Nicholson. 1990. "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism". **Feminism/ Postmodernism**, Edited by Linda Nicholson. ss. 19-38. New York: Routledge.

Fuss, Diana. 1989. **Essentially Speaking**, New York: Routledge.

Geertz, Clifford. 1983. **Local Knowledge**, New York: Basic Books.

Genette, Gerard. 1980. **Narrative Discourse**, Ithaca: Cornell University Press.

Gordon, Linda. 1977. **Woman's Body, Woman's Right**, New York: Penguin.

Habermas, Jürgen. 1977. **Comunication and the Evolution of Society**, Boston: Beacon.

Habermas, Jürgen. 1984. **The Theory of Comunicative Action**, Vol. 1. Boston: Beacon.

Habermas, Jürgen. 1987. **The Theory of Comunicative Action**, Vol. 2. Boston: Beacon.

Harding, Sandra. 1986. **The Science Question in Feminism**, Ithaca: Cornell University Press.

Harding, Sandra and Merrill Hintikka (eds.). 1983. **Discovering Reality**, London : D. Reidel.

Jacoby, Russel. 1987. **The Last Intellectuals**, New York: Basic Books.

Jagger, Alison and Susan Bordo (eds). 1989. **Gender/ Body/Knowledge**, New Brunswick: Rutgers University Press.

Katz, Jonathan. 1983. **Gay /Lesbian Almanac**, New York: Harper and Row.

Keller, Evelyn Fox. 1985. **Science and Gender,** New Haven: Yale University Press.

Kellner, Douglas. 1988. "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems". **Theory, Culture and Society 5** :239-69.

Kroker, Arthur and David Cook. 1986. **The Postmodern Scene**, New York : St. Martin's.

Lash, Scott. 1985. "Postmodernity and Desire." **Theory and Society**, 14: 1-33.

Lash, Scott.. 1988. "Discourse or Figure? Postmodernism as a Regime of Signification." **Theory, Culture and Society, 5**: 311-36.

Lemert, Charles. 1991. "Social Theory? Theoretical Play after Differance." **Postmodernism and Social Theory**, edited by Steven Seidman and David Wagner, ss. 17-46. Cambridge: Blackwell.

Lyotard, Jean-Francois. 1984. **The Postmodern Condition**. Minneapolis: University of Minneasota Press.

Millman, Marcia and Rosabeth Moss Kanter (Eds.). 1975. **Another Voice**, New York : Anchor.

Mink, Louis. 1978. "Narrative Form as a Cognitive Instrument". **The Wiriting of History: Literary Form and Historical Understanding**, edited by Robert Canary and Henry Kozicki.ss. 129-49. Madison: University of Wisconsin Press.

Nicholson, Linda. 1986. **Gender and History**, New York: Colombia University Press.

Nicholson, Linda (Ed.). 1990. **Feminism/ Postmodernism**, New York: Routledge.

Nicholson, Linda. . 1991. "On the Postmodern Barricades: Feminism, Politics and Theory", **Postmodernism and Social Theory**, edited by Steven Seidman and David Wagner, ss. 82-100. Cambridge: Blackwell.

Ricoeur, Paul. 1984. **Time and Narrative**, Chicago: Chicago University Press. Vol : 1.

Riley, Denise. 1988. **Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History**, New York: Macmillan.

Rorty, Richard. 1979. **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton : Princeton University Press.

Rorty, Richard.. 1982. **Consequehces of Pragmatism**, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, Richard. 1991. **Objectivity, Relativism and Truth**, Cambridge: Cambridge University Press.

Rosaldo, Renato. 1989. **Culture and Truth**, Boston: Beacon.

Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women." **Towards an Anthropology of Women**, edited by Rayna Reiter, ss. 157-210. New York: Monthly Review.

Ryan, Mary. 1979. **Womanhood in America**, 2d ed. New York: New Viewpoints.

Scott, Joan. 1988. **Gender and the Politics of History**, New York: Columbia University Press.

Seidman, Steven. 1988. "Transf:guring Sexual Identity: AIDS and the Contemporary Construcion of Homosexuality." **Social Text 19/20** (Fall): 187-205.

Seidman, Steven. 1989. "The Tedium of General Theory.", **Contemporary Sociology 18**: 92-4.

Seidman, Steven. 1990. "Against Theory as a Foundational Discourse", **Perspectives** (Spring), ss. 1-3.

Seidman, Steven. 1991. "Theory as a Social Narrative with Moral Intent: A Postmodern Intervention." **Postmodernism and Social Theory**, edited by Steven Seidman and David Wagnner, ss. 47-81. New York: Blackwell.

Seidman, Steven. 1991b. **Romantic Longings: Love in America, 1830-1990**. New York: Routledge.

Seidman, Steven.. 1992. **Embattled Eros: Sexual Politics and Ethics in Contemporary America**, New York: Routledge.

Seidman, Steven and David Wagner (eds.). 1991. **Postmodernism and Social Theory**, New York: Blackwell.

Sica, Alan. 1989. "Social Theory's Constitutens." **The American Sociologist 20**: 227-41.

Skocpol, Theda. 1986. "The Dead End of Metatheory." **Contemporary Sociology 16**: 10-20.

Smith, Doroty. 1979. "A Sociology for Women." **The Prism of Sex**, edited by Julia Sherman and Evelyn Torton, ss.135-87. Madison: University of Wisconsin Press.

Smith, Doroty.. 1989. "Sociological Theory: Methods of Writing Patriarchy." **Feminism and Sociological Theory**, edited by Ruth Wallace. Newbury Park, CA: Sage.

Smith-Rosenberg, Carroll. 1985. **Disorderly Conduct**, New York: Oxford University Press.

Sontag, Susan. 1988. **AIDS and Its Metaphors**, New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Spelman, Elizabeth. 1989. **Inessential Women**, Boston: Beacon.

Turner, Stephen. 1981. "The Strange Life and Hard Times of the Concept of General Theory in Sociology: A Short History of Hope." **Postmodernism and Social Theory**, edited by Steven Seidman and David Wagner, ss.101-33. New York: Blacwell.

Turner, Stephen and Mark Wardell, eds.1986. **The Transition in Sociological Theory**, Boston: Allen and Unwin.

Vance, Carole (Ed.). **Pleasure and Danger**, New York: Routledge.

Watney, Simon. 1987. **Policing Desire**, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Weeks, Jeffrey. 1977. **Coming Out: Homosexual Politics in Britain, From the Nineteenth Century to the Present**, London: Quartet.

Weeks, Jeffrey. 1985. **Sexuality and Its Discontents**, London: Routledge and Kegan Paul.

Westcott, Marcia. 1979. "Feminist Criticism of the Social Sciences." **Harvard Educational Review 49**: ss. 422-30.

White, Hayden. 1973. **Metahistory**, Baltimore: John Hopkins University Press.

Williams, Walter. 1986. **The Spirit and the Flesh**, Boston: Beacon.

Young, Iris. 1991. **Justice and the Politics of Difference**, Princeton: Princeton University Press.

Bir Postmodern Sosyoloji Var mıdır?*

Zygmunt Bauman

Neden "postmodernite" kavramına ihtiyaç duyuyoruz? Görünüşe bakılırsa bu kavram gereksizdir. Batı tarihinin mevcut aşamasında yeni olan şeyi tesbit ederek dile getirmeyi sağladığı ölçüde, bu kavram kendi kendisini, başka ve daha iyi kurumlaşmış kavramların – "post-kapitalist" veya "post-endüs - triyel" toplum kavramları gibi kavramların – daha önce icra ettiği göreve dayanarak meşrulaştırmaktadır. Bu amaca hizmet eden kavramlar yeni ve sü - reksiz olan şeye yönelik ilgimizi keskinleştirerek, süreklilik lehine öne sürülen karşı-argümanlar için bir referans noktası sağladılar.

O halde 'postmodernite' fikrinin sahneye çıkışı eski bir tartışmanın tekrarına veya basitçe dile getirmek gerekirse yeniden sahnelenmesine davet midir? Boş yere sürdürülen ve neticesiz bir tartışmanın doğurmasınının kaçınılmaz olduğu bütünüyle doğal bir yorgunluga mı işaret ediyor sadece? Giderek bıktırıcı hale gelen bir eğlenceye (bir keresinde Gordon Allport'un söylediği üzere, biz sosyal bilimciler problemleri çözmüyoruz hiçbir zaman; yalnızca onlarla kendimizi sıkıntıya sokuyoruz) yeni bir heyecan şırıngalama girişimi midir yalnızca? Eğer durum buysa, o zaman "postmodernite" fikri, pek kafa yorulmaya değer bir düşünce değildir ve bu tam da birçok deneyimli sosyal bilimcinin teklif ettiği şeydir.

Bununla birlikte görünüşler yanıltıcıdır (ve 'postmodernite' fikrinin savunucuları ile muhalifleri bu karışıklılığın ortak sorumlusudurlar). 'Postmodernite' kavramı çok farklı bir yenilik türünü, üzerinde uzlaşma sağlanarak teorize edilmiş bulunan eski ve görünüşte benzer kavramlardan

---

* Bu metin Seidman, Steven (ed.), **The Postmodern Turn/New Perspectives on Social Theory** (Cambridge University Press, Cambridge, 1995), ss. 187-204'ten alınmıştır (H. Arslan).

daha iyi kavrayarak ifade edebilir. O varolma hakkını – bilme ve kavrayışla ilgili değerini – ancak ve ancak şunu tam olarak yaparsa meşrulaştırabilir: eğer çağdaş tecrübenin farklı boyutlarını teorize ederse veya çağdaş tecrübenin farklı boyutlarını farklı bir şekilde teorize ederse.

'Postmodernite' kavramı, çağdaş toplumun sadece şu sosyal kategorisinin, ancak hayati şu sosyal kategorisinin kavranılmasına ve ifade edilmesine destek sağladığı ölçüde bütünüyle kendisine ait bir değere sahiptir: entellektüeller. Entellektüellerin yeni deneyimi (tecrübesi,ç.ev) – yani, onların toplum içindeki konumlarını yeniden değerlendirmeleri, kollektif olarak icra edilen fonksiyonlarına yeniden yönelmeleri ve yeni stratejileri.

Antonio Gramsci, entellektüelleri "organik entellektüeller", yani, belirli bir sınıfın öz-kimliğini, o sınıfın toplum içindeki konumunun savunmasının ve desteklenmesinin araçları durumundaki değerleri, özerklik ve egemenlik taleplerini meşrulaştıran bir ideolojiyi özenle işleyen eğitim görmüş elitler diye adlandırdı. Gramsci'nin (1971) "organik entellektüeleri"nin gerçekte bu tanımlamayı ne ölçüde karşıladığı; "organik entellektüellerin" ne ölçüde görülebilir modellerinden çok kendi idealize edilmiş portrelerini resmetmekle meşgul oldukları; bütün diğer sınıfların benzerliklerinin, ne ölçüde, entellektüellerin icra etmeye en fazla hazır ve istekli bulundukları iş türüne müsait ve elverişli şartlara sahip resim tuvalleri sundukları (kesinlikle farkında olmayarak) tartışılabilir. Fakat, "posmodernite"nin söyleminde bu bildik kıyafet çıkarılıp atılır. Söylemin katılımcıları, entellektüelerin bizatihi kendilerinin "organik entellektüelleri" rolünde sahneye çıkar. "Postmodernite" kavramı, entellektüellerin bu "sahneye çıkışları" anlamına geldiği ölçüde anlamlıdır.

Bunu ortaya koymanın diğer yolu, "postmodernite" kavramının, "entellektüellerin" kendi kendilerinin yeni bilinçlerine işaret ettiğini söylemektir – eğitim görmüş elitlerin, ilkeleri oluşturmada, standartlar koymada, sosyal görevleri, başarı veya başarısızlıklarının kriterlerini formüle etmede uzmanlaşmış parçasına işaret ettiğini söylemektir. Ressamlar, romancılar, besteciler, ve onlardan önce sayıları giderek hızla artan bilimadamları gibi, bu tür entellektüeller de günümüzde dikkatlerini kendi hünerlerine, tekniklerine ve hammaddelerine – örtülü olarak mevcut araçlarla bilinçli bir kendi kendini mükemmeleştirme ve rafine etme hedefine, entellektüel çalışmanın hakiki ve yeterli araştırma konusuna dönen kendi hünerlerine, tekniklerine ve hammaddelerine – yöneltmektedirler.

Entellektüel vizyonunun bu kendi içine doğru patlaması, bu "kendi kendine yönelme", hem bir geriye çekiliş ve teslim olma belirtisi hem de bir olgunluk işareti olarak görülebilir. Bu olgu her ne şekilde değerlendiriliyor olursa olsun, artan bir başarısızlık ve yetersizlik duygusuna veya tarihsel

hafızada tortulaşarak entellektüel varoluş tarzında kurumlaşmış bulunan geleneksel fonksiyonların ve tutkuların irrealizmine tepki olarak yorumlanabilir. Ancak, tutkuları ve fonksiyonları görünür hale getiren bu başarısızlık hissinin bizzat kendisidir.

"Postmodernite", kaybettiğimizin farkına varmadıkça, sahip bulunduğumuzun farkına varamadığımız birşeyin kaybını ilan eder. "Postmodernite" söyleminin geliştirdiği bu geçmiş "modernite" görüşü şimdilerde varolan endişeyi ve tedirginliği [Raymond Williams'ın (1975) 'hep varolduğunu' söylediği 'cemaât' görüşüne çok benzer], içinde bu tür bir endişenin ve tedirginliğin ortaya çıkamayacağı bir evren modeli olarak kurar. 'Modernite' kavramı günümüzde, 'postmodern' söylemin doğuşundan önce sahip bulunduğundan çok farklı bir içeriğe sahiptir; onun doğru olup olmadığı veya tahrif edilmiş olup olmadığını ya da 'postmodern' tartışma içinde ele alınmasına itiraz edilip edilemeyeceğini sormanın pek önemi yoktur. O bu tartışmaya yerleştirilir ve anlamını bu tartışmadan alır ve yalnızca karşıtlığın diğer yanıyla, 'postmodernite' kavramıyla birlikte, ikinci kavram anlamsız hale gelmeksizin birincinin reddiymiş gibi anlam kazanır. 'Postmodern' söylem kendi 'modernite' kavramını, 'postmodernite' kavramının dayandıklarından mahrum bulunan şeylerin tamamından oluşan kendi 'modernite' anlayışını geliştirir.

"Postmodernite" kavramı ve onunla bağlantılı geçmiş "modernite" imajını doğuran endişe herkesin kabul ettiği üzere dağınık ve kötü-tanımlanmıştır , ancak herşeye rağmen çok reeldir. O, entellektüellerin tarihsel olarak, sunmak üzere en iyi hazırladıkları ve sosyal önemlerini çıkardıkları hizmet türünden – bugünlerde sağlanması pek kolay değildir ve bu tür hizmetlere talep her nasılsa beklenenden çok daha azdır – doğar. Bir "statü bunalımı"na yolaçan duygu bu duygudur; kendilerini haklı görmeye alıştıkları statünün yeniden üretiminin, günümüzde büyük ölçüde hem alışkanlık haline gelmiş pratiklerinin yeniden düşünülmesi hem de bu statüye yeni bir yön verilmesi gerektiğinin kabulünden doğar.

Sözkonusu hizmetler bilişsel doğru, ahlâkî yargı ve estetik haz sorunlarına otoriter bir çözüm sağlama hizmetleridir. Bu tür hizmetler, önemlerinin onlara duyulan talebin hacminin ve öneminin bir yansıması olduğu söylenmeksizin verilirler; sonrakinin geri çekilmesiyle birlikte, onların **varoluş nedeni** ortadan kalkar. Yeri geldiğinde, sözkonusu talep önemini, bilme ve kavramayla ilgili yargılarla normatif yargıların otoritesine, kendi fiilî egemenlik kurma faaliyetlerini veya mücadelelerini meşrulaştırma ihtiyacı duyan sosyal güçlerin mevcudiyetinden alır. Bu tür güçler olmalıdır; onlar bu tür bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duymalıdırlar ve entellektüeller bu meşrulaştırma üzerindeki tekellerini sürdürmelidirler. "Statü buna-

lımı" veya daha yerinde bir söyleyişle makûl bir yoruma hizmet edebilecek müphem endişe hissi, en azından üç canalıcı konuda entellektüel statünün varlık şartlarının ortadan kalktığı fikri doğuyorsa, anlımlı hale gelebilir.

Bunların ilki – global egemenlik yapısının gelişmiş erozyonu, modern entellektüellerin doğdukları sıradaki global egemenlik yapısının erozyonu– Batı'nın ve onun sözcüsünün kendine-güvenle inşa ettiği "gerçeklik delilini" sağlayan global egemenlik yapısının artan erozyonudur. Batı'nın geriye kalan diğer toplumlar karşısındaki üstünlüğü hemen hemen üç yüzyıl apaçık devam etmiştir. Bu, tabiri caizse, gerçeğe aykırı mukayese meselesi değildir. Modernite dönemini, bir fiilî üstünlük karakterize eder; dünyanın geriye kalan kısmı aşağı olarak – ya temizlenme ve rafine edilme ihtiyacı içindeki kaba, ancak işlenmemiş "hammadde" olarak ya da geçmişin zamansal olarak günümüze kadar yaşayan bir hatırası olarak – inşa edilir. Her ne üstün standarlara ulaşamamış olursa olsun, açıkça, varoluşunun kaderi bir egemenlik altına girmektir. Batılı uygulamalar, geriye kalanları, herşeye rağmen şekillendirilebilecek esnek ve eğilip bükülebilir bir madde olarak tanımladılar. Bu fiilî üstünlük, üstün olanın diğerlerinin hayatını kendi gibi bir hayata dönüştürmek, diğerleri için uygun bir hayatı planlamak, bu plana uygun düşmeyen hayat tarzlarına üstünlük sağlamayı reddetme hakkına sahip bulunmak anlamına geliyordu.

Bu tür bir üstünlük, reddedilen otoritesi hiçbir kendisini yeniden ortaya koyma belirtisi göstermediği, planları katlanılması imkânsız göründüğü sürece apaçık kalacaktır. Bir tarihsel isimlendirme kendisini, bu tür birşeyi geleceğin ısbatlayacağına inandığı sürece, evrensel ve mutlak birşey olarak yorumlayamaz; Batı tarzının evrenselliği (Batı egemenliğinin mutlaklığı) gerçekten de bir zaman meselesi gibi görünüyor. Kesinliğin ve kendine-güvenin temelleri pek sağlam olmayabilir. İnsanî gerçeklik gerçekten de zayıf yasalar ve değerlerin yerini alma mücadelesi veren veya zayıf ('cahil', 'dejenere olan', 'batıl itikatlı') olanların kökünü kazımaya çalışan sarsılması imkânsız yasalara ve güçlü ('ileri götürücü') değerlere bağlı görünüyor. Sözkonusu kesinlik, bu tarihsel olarak varolan kesinlik, evrensel egemenlik kurmayı amaçlayan güçlerin meydan okunamaz üstünlüğüne dayalı, entellektüel tarzın perspektifinden yola çıkılarak doğruluk, yargı ve hazzın standartlarının evrenselliği olarak dile getirilmiş kesinlikti. Meşrulaştırılmış bulunan bu tür bir dile getirme stratejisi, evrensel bilim, etik ve estetikçe dikte edilen tasarımlarla birlikte evrensel ve aktif egemenlik kurmaya kararlı güçleri temin etme stratejisiydi.

Yakın geçmişin kesinliğiyle bugün, en iyi durumda toyluk diye alay ediliyor, en kötü durumda etnosentrik diye kınanıyor. En aşırı tutucular dışında hiçkimse günümüzde, Batı hayat tarzının – ister fiilî hayat tarzı olsun

ister entellektüel model içinde idealize edilmiş ('ütopya haline getirilmiş') hayat tarzı olsun – her zamankinden daha fazla evrensel olma şansına sahip olmaktan başka birşeye sahip olduğuna inanmıyor. Hiçbir sosyal gücün/iktidarın, görünüşe bakılırsa (makûl bir şekilde bugün global egemenliği amaçlayan güçler dahil) kendini evrenselleştirmesi kaçınılmaz değil. Evrensel standartlar arayışı birdenbire gereksiz hale geldi; bulguların seslenebileceği ve sorumluluk yükleyebileceği hiçbir güvenilebilir "tarihsel aktör" yoktur. Uygulanamazlık ilgiyi aşındırarak yokediyor. Evrensel doğruluk, ahlâk ve haz standartları tesis etme görevi o kadar da önemli değil. İstekle desteklenmediğinden bu görev artık saçma ve gerçekdışı.

İkincileyin – ekümenik tutkulardan mahrum lokalize olmuş güçler bile – entellektüel söylemin ürünlerini kabule hazır görünmüyor pek. Modern entellektüellerin doğdukları zaman büyük "reorganizasyonlardan (shake-up)" biriydi: katı olan herşey boşlukta eridi, kutsal herşey dindışı hale geldi... Yeni doğan mutlakiyetçi devlet iktidarı eski ve yorgun ellerden çekip alma göreviyle karşı karşıya gelmedi; **organizasyonel (societal)** bütünleşmenin yükünü taşımaya muktedir bütünüyle yeni türde sosyal iktidar yaratmak zorunda kaldı. Bu görev, komünal geleneklere dayanan sosyal üretim mekanizmalarının görevlerinin yokedilmesini gerektirdi. Mutlakiyetçi devletin icraatı bir "kültürel haçlı seferi" biçimini aldı; yani, sosyal iktidarın komünal temellerinin pratik yıkımı ve bu temellerin otoritelerinin meşruiyetinin teorik tahribi biçimini. Bu görevle karşı karşıya kaldığından, mutlakiyetçi devlet fena halde "meşrulaştırmaya" (bu, iktidar yönelimli, politik uygulamasıyla ilgili görüş noktasından bakıldığında entellektüel söyleme verilen addır) ihtiyaç duydu.

Mais ou les croisades d'autant? Şimdilerde mevcut politik hegemonya kendisini "meşrulaştırma"dan daha etkili ve daha az maliyete sahip araçlar kullanarak yeniden üretebilir. Weber'in 'yasal-rasyonel meşrulaştırma'sı – pek üzerinde durulmayan bir husustur – özü itibariyle meşrulaştırmanın gereksizliğinin deklerasyonudur. Modern devlet otoriteye sahip bulunmaksızın etkilidir; veya daha yerinde bir ifadeyle, etkinliği, otoriteyi kendisiyle ilgisiz hale getirmesine bağlıdır. Egemenlik altındaki sosyal alanın kültürel bakımdan üniter ve tekbiçimli olup olmaması, özel durumlarla ilgili garipliklerin nasıl değerlere dönüştükleri ve bu alanın sektörlerinin nasıl takviye edilebilecekleri, devlet gücünün etkililiği ve genelde politik egemenliğin yeniden üretimi için artık önemli değildir.

Meşrulaştırma silahının yerine birbirini karşılıklı tamamlayıcı şu iki silah ikame edilmiştir: **baştan çıkarma (seduction)** ve **baskı altına alma (repression)**. Herikisi de entellektüel olarak eğitilmiş uzmanlara ihtiyaç duyarlar ve gerçekten de herikisi de eğitim görmüş elitlerin sürekli

büyüyen bölümünü, sifonunu çekip uyumlu hale getirerek evcilleştirirler. Hiçbiri, uzmanlıkları 'meşrulaştırma' olan "katı-çekirdek" entellektüellere, yani, yapılmakta olan şeyin evrensel bakımdan doğru ve mutlak biçimde doğru, ahlâkî ve güzel olduğunun ısbatını sağlayan entellektüellere ihtiyaç duymaz veya onlar için ayrılmış bir yere sahip değildir.

Baştan çıkarma entegrasyonun (egemenliğin yeniden üretiminin), bir tüketici toplumdaki en iyi aracıdır. Pazar, tüketiciyi kendisine bağımlı hale getirmeyi başarır başarmaz bu mümkün hale gelir. Pazara-bağımlılık, pazarlanabilir malların kullanımını icabettirmeyecek türde hünerlerin (teknik, sosyal, psikolojik ve varolmakla ilgili hünerlerin) tahribi yoluyla gerçekleştirilir; bu yıkım tamamlandıkça, organik olarak pazar-sağlayıcı araçlara işaret eden yeni hünerler de o ölçüde zorunlu hale gelir. Pazara-bağımlılık, bir kez erkekler, kadınlar ve günümüzde tüketiciler kendilerini pazarın mantığına adapte etmeksizin hayatın akışını yönlendiremez hale geldi mi garanti altına alınmış ve kendi kendini sürekli kılmış demektir. Pazarda çok tartışılan "ihtiyaçlar yaratma" nihaî noktada pazar ihtiyacının yaratılması anlamına gelir. Tüketicilerin yeni teknik, sosyal, psikolojik ve varoluş hünerleri, yalnızca pazarlanabilir mallarla ilişkili bulunan uygulanabilir türde hünerlerdir; kesinlik arayışı, kararların gerçekten doğru alınmış bulunduğu kanaatince tatmin edilirken, rasyonalite, doğru pazarlama kararları alma yeteneği demektir.

Baskı altına alma (repression), en iyi Foucault (1977) tarafından tanımlanmış bulunan "panoptik" iktidar anlamına gelir. O, gözetim altına almaya başvurur, bedenin denetim altına alınmasını hedefler ve çok sayıda bilgiye-dayalı uzmanlık kurumlaşmalarıyla yaygınlaştırılır (görünmez kılınır). Egemenliğin yeniden üretiminin bir aracı olarak baskı, baştan çıkarmanın gelişiyle birlikte terkedilmemiştir. Zamanı geçmiş değildir ve yararının sonucu görünür değildir; ancak aşırı ölçüde güçlü ve etkin baştan çıkarma halini alabilir. Baştan çıkarmayı meydan okunamaz hale getiren uygulanabilir bir alternatif olarak baskı altına almanın sürekli ve somut mevcudiyetidir. İlaveten baskı altına alma, baştan çıkarmanın erişemediği ve gerçekleştiremediği alanlara ulaşmakta vazgeçilmesi imkânsız birşeydir: o, toplumun pazara bağımlılıkça absorbe edilemeyen, dolayısıyla, pazar terimleriyle dile getirmek gerekirse, 'tüketici olmayanlardan' ibaret hatırı sayılır ölçüde marjinal kesiminin tabi kılınmasının en elverişli aracı olmayı sürdürür. Bu tür 'tüketici-olmayanlar', kendi temel ihtiyaçlarının karşılanmasına indirgenen insanlardır; hayatlarının idamesi, hayatta kalmanın ufkunu aşamayan insanlar. İkinci amaca hizmet eden mallar, bir kural olarak, potansiyel ticari mal olarak çekici değildirler; onlar yüksek ve pazara bağımlı ihtiyaçlardan çok, pazarın kontrolünün bulunmadığı, dolayısıyla

yokedemediği ihtiyaçları karşılarlar. Baskı altına alma tüketici-olmayan varoluşun pazar cazibesinden yoksunluğunu, pazara bağımlılığa alternatif çekicilikten mahrumiyete dönüştürür.

Onlar arasında baştan çıkarma ve baskı altına alma "meşrulaştırmayı" gereksiz hale getirir. Egemenliğin yapısı, meşrulaştırmaya başvurulmaksızın ve dolayısıyla meşrulaştırma söylemini uzmanlıkları haline getiren entellektüellere başvurulmaksızın her zamankinden çok daha etkili olarak yeniden üretilir. Habermas'ın (1976) "meşrulaştırma bunalımları" son tahlilde, meşrulaştırmayla hiç ilgisi bulunmamanın yolaçtığı "bunalımların" entellektüel kavranışı olarak anlamlı hale gelirler.

Meşrulaştırmayla alakasızlığın artışı, büyüyen entellektüel tartışma özgürlüğüyle örtüşür. İnsan uyumdan çok kuşku duyar. Entellektüel faaliyetin özgürlüğünü mümkün kılan, politik iktidara (güç,çev.) ilgisizlik (indifference)'dir. Yerine göre, ilgisizlik ilgiden/çıkardan mahrumiyetten doğar. Entellektüel özgürlük, politik güç kendisini daha önceki meşrulaştırma faaliyetine bağımlılığından kurtardığı için mümkündür. Bu, bir ilgiden yoksun meşgale bohçası olarak ortaya çıkan özgürlüğün, entellektüellerce, sınırlanmamış merakla birlikte benimsenmemesinin nedenidir. Eski politik patronaj entellektüel faaliyetin ne kadar hatırı sayılır bir parçasını oluşturuyorsa, entellektüel faaliyet de o kadar bu tür bir patronaja bağlı hale gelecek tarzda gelişir.

Bununla birlikte, entellektüelleri sevinçten mahrum bırakan, başka herhangi bir şeyden çok, hükümet birliklerinin geri çekilişinin zarureten, terkettikleri alanın artık onların mücadele dışı kendi alanları olacağı anlamına gelmeyeceğini farketmeleridir. Devletin elini çektiği şey, kuvvetle muhtemeldir ki, entellektüellerin kendi romanımsı özellikleriyle politikayla birarada kullanma yeteneğine sahip bulundukları alanlardan çok, entellektüellerin destek sağladıkları güçlerin denetiminde bulundurdukları alanlardır.

Sözkonusu alan, kültür alanıdır. Kültür, entellektüellerce talep edilen sosyal fonksiyonu gösterecek tarzda tanımlanan (biçimlendirilen) toplumsal hayat alanlarından biridir. İnsan, insanî "yetersizliğe", hocaların ve genelde halkın bu yetersizliği yaratacak "bilme" ihtiyacına, bu sürekli "tartışma (düşünce alışverişi,çev.)" oturumu olarak bir toplum vizyonuna atıfta bulunulmaksızın bu kavramın anlamını dahi açıklayamaz. Başka bir söyleyişle kültür fikri bilgiyi, güç(iktidar,çev.) rolü içinde kurumlaştırır ve eş zamanlı olarak bu güce meşruiyet sağlar. Kültür, eğitim görmüş elitlerin ve güç olarak bilginin iktidarını dile getirir; bu tür bir iktidarın kurumlaşmış mekanizmaları – bilim, eğitim ve sanatlar vb. – anlamına gelir.

Bu mekanizmalardan bazıları veya onların uygulama alanlarından bazıları, devletin baskı altına alma fonksiyonlarıyla veya tüketici toplumun yeniden üretiminde (baştan çıkarma-vasıtasıyla- entegrasyonun şartlarının yeniden üretimi) devletin rolüyle sonuçlanan görevlerle ilişkili olmaya devam ederler. Durum böyle olduğu sürece devlet, fonlar temin ederek, ancak görevler ve görevlerin sonuçları konusunda karar verme hakkı sağlayarak hem koruyucu hem de sansürcü olarak hareket eder. Devletin bu karışık rolü, eğitim görmüş elitlerin karışık tepkisine yansır. Daha fazla devlet yardımı çağrıları, bürokratik müdahale aleyhine protestolara karışır. Ne hizmet etmek üzere eğitilmiş gönüllü kıtlığı vardır ne de kölece bağlılık eleştirisi kıtlığı vardır.

Diğer mekanizmalardan bazıları veya onların uygulama alanlarından bazılarının bu tür münasebetleri yoktur. Bir kural olarak onlar "fonlarla desteklenmezler"; ancak politik müdahalelerden pek zarar görmezler. Özgürdürler. Ürünlerinin en putkırıcı özelliklere sahip bulunanları bile, egemen sınıflar aleyhinde olduğu düşünülen öfkeyi harekete geçirmeyi başaramaz ve çoğu durumda mahvedici bir sükûnetle benimsenirler. Kapitalist değerlere meydan okuma, kapitalist egemenlik kendi değerlerinin kabul edilmesine bağlı bulunmadığı sürece pek gürültü çıkarmaz. Yine de politik müdahaleden özgürlük, entellektüel yaratıcılık için özgürlükle sonuçlanmaz. Bir yeni hem hami hem de sansürcü devletin çekilişiyle doğan boşluğu dolduran şey şudur: pazar.

Bu, entellektüel statünün, yavaş yavaş yokolan birşey olarak algılanan üçüncü boyutudur. Diğer ihtirasları her ne olursa olsun, entellektüeller daima kültürü kendi özel mülkleri olarak gördüler; kültürü onlar yaptılar, kültürün içinde yaşadılar ve hatta kültüre adını onlar verdiler. Bu özel araziye elkonması çok yaralayıcıdır. Veya gerçekten de bir elkoyma gerçekleşmiş midir? Entellektüeller kesinlikle asla kültürel ürünlerin 'popüler' tüketimini kontrol edememişlerdir. Dizginlerin iyice ellerinde olduklarını düşünür düşünmez kendilerini, küçük bir tüketiciler çevresi de olsa, muhtemelen önemi haiz "kültür tüketicileri" çevresinin kabûl edecekleri anlamda üyeleri olarak gördüler. Fakat şimdi, kültür tüketimi oyununa katılma hevesindeki halk çevresi görülmedik oranlarda büyümüş ve gerçekten de "kitlesel" hale gelmiştir. Bu yüzden yaralayıcı olan şey, bir el koyma değildir pek, aksine entellektüellerin, bu nefes kesici genişlemenin dümeninin başına geçmeye davet edilmemeleridir. Entellektüeller yerine kontrolü ele geçirenler galeri sahipleri, yayıncılar, TV yöneticileri ve diğer 'kapitalistler' veya 'bürokratlar'dır. Bu düşünce entellektüellerin akıllarını başlarından almış ve gerçekten de bir büyücü çırağı tarzında, içinde bil-

gelerin hiçbir gücünün (iktidarının,ç.ev) bulunmadığı bir faaliyeti doğurmuştur.

Yine de bir başka anlamda, vukubulan şey gerçekten de bir elkoymadır ve sadece "kârların çalınması" değildir. Modern dönemin başlarında entellektüeler, muazzam bir dönüştürme faaliyeti – hayatın o zamana kadar özerk şekilde yeniden üretilen biçimlerinin tamamının baştan sona dönüştürülmesini veya kökünden kazınmasını içeren bir kültür savaşı – için seferber edilmişlerdir (veya kendi kendilerini seferber etmişlerdir). Sözkonusu proje, modern mutlakiyetçi devletin gelişimi ve onun derin meşrulaşma ihtiyacı ile bağlantılıydı. Bununla birlikte yerli hayat formları özerk yeniden üretime dönemediler; bu yeniden üretimi sevk ve idare edenler başkalarıydılar – akademi değil, pazarın ve bu dönemin aktörleriydiler. Eski av hayvanı bekçilerinin, yeni av hayvanı bekçilerini kaçak avcılar olarak görmelerinde şaşılacak birşey yoktur. 'Kaba, hurafelere inanan, cahil ve vahşi' halk tarzlarının ortadan kaldırılmasına bir kez karar verilir verilmez onlar, 'gerçek folk kültürün' bir 'yığın' kültürüne kaçınılmaz dönüşümünden yakınarak sözetmeye başlarlar. Yığın kültürü tartışması, kamulaştırılmış av hayvanı bekçilerinin matemi olmuştur.

Gelecek iyileştirme vaadinde de bulunmuyor; pazar güçlerinin baskısı artmaya devam ediyor, iştihaları her zamankinden daha güçlü ve giderek büyüyen eğitim görmüş elit sektörünün 'mağlup edemeyecekseniz onlara katılın' stratejisi popüler hale geliyor. Henüz pazar güçlerinin menzilinin dışında kalan entellektüel nüfuz alanlarının bile günümüzde bir saldırı altında olduğu hissedilmektedir. Bir zamanlar, güvenilmez nüfusunun eğitim ihtiyacını ve enformasyonun değerini vurgulayanlar entellektüellerdi. Bu noktada da başarıları düşüşe geçiyor. Pazar, aynı zamanda, sözkonusu ihtiyacı karşılamaya ve ilgili değeri sağlamaya endeksli biricik faktördür. Yeni DIY (elektronik) teknolojisinin ortaya çıkışıyla birlikte pazar, eğitimin insanî görev ve (herhangi bir) enformasyonun faydalı olduğu yolundaki popüler inancın zengin hasadını toplayacaktır. Pazar entellektüel eğitimcilerin boşu boşuna ulaşma mücadelesi verdikleri şeyi başaracaktır: o böylece enformasyon tüketimini zevk verici, eğlendirici bir meşgaleye dönüştürecektir. Eğitim, kendi kendine eğlenmenin birçok türünden biri olacaktır yalnızca. Popüleritesinin zirvesine ulaşacak ve entellektüel yapımı orjinal standartlarca ölçülen birşey olarak değerinin en düşük düzeyine inecektir.

Yukarıda tartışılan üç gelişme, öne sürdüğüm gibi, "postmodernite" kavramının hakiki referansını oluşturan bu huzursuzluk, yerin-den-olma ve istikamet kaybı hissinin, her açıdan değilse de bazı bakımlardan açıklanmasına yöneliktir. Yine de bir kural olarak, entellektüeller kendi sosyal konumlarını ve sosyal konumlarının yarattığı problemleri, bütün boyutla-

nıyla toplumun durumu ve onun sistemik ya da sosyal problemleri olarak dile getirme eğilimindedirler. "Modernite"den "postmodernite"ye geçişin ifade ediliş tarzı bir istisna değildir. Ancak bu kez, onu dile getirenler, diğer sınıfların "organik entellektüelleri"nin rolünün arkasındaki geçmişte olduğu gibi bütünüyle gizlenemiyorlar; "kendi kendilerinin organik entellektüelleri" olarak hareket etmeleri ya apaçık ya da keşfedilmesi çok kolay birşeydir. "Modernite" ve "postmodernite" tanımları açıkça, entellektüel statü, rol ve strateji için dolaysız ve hayati öneme sahip kendilerine has sosyal konumların bu tür özelliklerine atıfta bulunur.

"Postmodernite"ye atfedilen temel özellik o nedenle, kültürlerin, komünal geleneklerin, ideolojilerin, "hayat tarzlarının" veya "dil oyunlarının" daimi ve indirgenemez **plüralizmi**'dir; veya bu tür bir plüralizmin bilincinde olma ve kabulüdür. Postmodern dünyada çoğul olan şeyler, birbirlerinin alt veya üst aşamaları olarak görülen evrimci bir zaman-silsilesi içinde düzenlenemezler; üstelik, genel problemlere "doğru" ya da "yanlış" çözümler olarak da sınıflandırılamazlar. Hiçbir bilgi kendisini mümkün kılan ve ona anlamını armağan eden kültür, gelenek, dil oyunu vb. konteksti dışında değerlendirilemez. Evrensel standartlar bulunmaksızın, postmodern dünyanın problemi üstün kültürün nasıl globalleştirileceği değildir; daha çok, kültürlerarası iletişimin ve karşılıklı anlamanın nasıl gerçekleştirileceğidir.

Bu "ikinci" perspektiften bakılan "modernite", geçmişe bakılarak, plüralizmin henüz kaçınılmaz bir sonuç olmadığı bir zaman gibi görünüyor veya plüralizmin kökünün kazınamazlığının gerektiği gibi farkına varılmadığı bir zaman gibi görünüyor. Bu yüzden, lokal ve dolayısıyla aşağı standardın yerine bir "toplum-üstü" hakikat, yargı ve haz standardının ikame edilmesi gerçekleşebilir bir beklenti olarak tasarlanmış olabilirdi veya bu uğurda mücadele edilmiş olabilirdi. Bilginin rölativizmi bir nüans olarak görülmüş, dahası geçici bir bilgi olarak görülmüş olabilirdi. İlk ve son kez olmak üzere rölativizm hayaletini defetmek için – teoride ve pratikte – araçlar aranabilirdi. İnsanî kanaatlerin ve hayat tarzlarının dar fikirciliği (parochialism) yüksek düzeydeydi. Bu, – bir kere gerçek sonra da kaybolan – bir şans olabilirdi. Ya da bu, başından beri bir illüzyon olabilirdi. Birinci durumda, postmodernite modernitenin başarısızlığı anlamına gelir. İkinci durumda, bir ileri adım anlamına gelir. Heriki durumda da postmodernite gözlerimizin modern evrenselcilik rüyalarımızın beyhudeliğine açılması anlamına gelir.

Okuyucu "modernite"yi "postmodernite" tecrübesi perspektifinden –tersi değil – yola çıkarak tanımladığımı söyleyecektir; karşıt istikamete ilerlediğimiz iddiasında bulunan bütün girişimler bizi yanlış şekilde, mev-

cut tartışmada yüzyüze geldiğimiz şeyin, geçmişin bir yeniden değerlendirmesinden (geçmiş şimdide devam ettiği ölçüde, farkında olunmayan bir geçmişe bir "telos" yüklenerek geçmişin tamamlanmasından) çok, bir "tarihsel sürecin" mantığının dile getirilişi olduğuna inanmaya sürükler. Eğer "postmodernite" kavramının başka hiçbir değeri yoksa, hiç değilse şöyle bir değeri vardır: o yeni ve dışarıdan bakış açısı sağlar; bu bakış açısıyla birlikte dünyanın Aydınlanma ve Kapitalist Devrim sonrasında varlık kazanan veçheleri (bitmemiş bir sürecin içinden bakıldığında görülebilir olmayan veya ikincil önem atfedilen veçheler) belirginlik kazanarak birinci dereceden söylem sorununa dönüşebilmiştir.

Okuyucu aynı zamanda, zıtlık içindeki heriki kavramı da, karşılıklı farklılıklarını, şu "varoluşsal" meseleden bağımsız hale getirecek şekilde tanımlamaya çalıştığıma dikkat edecektir: onları farklı kılan şeyin "fiilî şartların"dan mı yoksa algılanma tarzlarından mı kaynaklandığı meselesinden. Benim fikrim, tartışmamıza konu teşkil eden bu kavram çiftlerinin herşeyden önce (belki de yalnızca), entellektüellerin kendi-kendilerinin bilincinde bulunmaları kontekstinde ve entellektüellerin kendi sosyal mevzilerini, görev ve stratejilerini algılama tarzlarıyla bağlantılı olarak önem kazandıklarıdır. Bu kavramların önemini azaltmaz. Tam tersine "batı kültürü"nün vahim durumu devam ettiği sürece, iki kavramın buradaki tanımlanma tarzı onları, zamanımızın sosyal değişmelerinin istikametinin kavranılması için öne sürülmüş en ufuk açıcı makûl karşıtlık olarak sunar.

"Postmodernitenin doğuşu" önermesinin kuşatmaya çalıştığı bu belirsiz, ancak gerçek endişenin ima ettiği ruhsal durum, entellektüel iklim, kendi kendini-anlama vb. değişiminin hakikaten, genelde entellektüel faaliyetin stratejisi – özel olarak da sosyoloji ve sosyal felsefe – açısından etkisinin kapsayıcı sonuçları vardır. Sosyal inceleme işini sevk ve idare etmenin "geleneksel" tarzları üzerinde bile güçlü bir etkisi olmuştur. Eski prosedürlerin iptal edilmesi için veya yavaşça durdurulması için hiçbir zorunluluk mevcut değildir. İnsan kolayca, bütün bir "postmodernite" fikrinin bir düzmece, "modernite"nin mevsimsiz ölüm ilanı, kişinin programını mevcut-bulunmayana yeniden yönlendirme ihtiyacı – ve inatla birinin daha önce gittiği yere ve birinin cetlerinin gitmek istediği yere gitmesi – olduğunu ilan edebilir. İnsan, doğru bilgi, doğru yorum, savunulabilir bir ahlâk, hakiki sanat vs.'nin sağlam ve sabit standartlarını bulmanın hala geçerli ve temel görev olduğunu söyleyebilir. İnsanı tam da bunu yapmaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur. Geniş akademi alanında, uzmanlaşmış arayışların bütün türleri için yeterli mekân vardır ve bu tür arayışların tarihsel olarak kurumsallaşma tarzı onları kendi iç sistemlerinin değişkenlerine tercüme edilemez baskılardan fiilen bağışık hale getirir; bu tür arayışların kendi mo-

mentleri vardır; dinamikleri kendi iç mantıklarına tabiidir; kendilerinden beklenen veya istenen şeyden çok üretmeye muktedir oldukları şeyi üretirler; içsel olarak uyguladıkları başarı ölçülerini meşruiyetleri olarak göstererek kendilerini sonsuz şekilde yeniden üretmeye devam ederler. Bu özellikle de belirgin biçimde bir felsefî doğaya sahip bulunduğu düşünülen arayışlar konusunda geçerlidir; onlar, faillerinin maaşları dışında hiçbir dış kaynak arzına ihtiyaç duymazlar ve bu yüzden sosyal kabul görmeden feragatın meşum sonuçlarından pek zarar görmezler.

Geleneksel felsefe yapma biçimleri, kendi kendilerinin-yeniden üretimini garantiye aldıklarında bile, günümüzün kendi ilgilerine yansıması gereken meydan okumalarıyla karşı karşıya gelirler. Günümüzde deklare ettikleri amaçlarını meşrulaştırmanın – bir bütün olarak garantiye almak için (Descartes'dan beri) kullandıkları birşey – sıkıntısı içindeler. Takriben üç yüzyıldır rölativizm, Avrupa felsefesinin **malin genie**'sidir ve rölativizm aleyhindeki doktrini yeterli ölçüde desteklemediğinden kuşku duyulan herkes cezalandırılmış ve suçlamalar karşısında hiç kimsenin şüphe altına yerleştiremediği dehşet verici doğasını savunmaya zorlanmıştır. Bugün tablo tersine dönmüştür – evrensel standart arayıcıları rölativizmin kriminal doğasını ısbatlamak istemektedirler; bugün rölativizmden nefretlerini aklamak ve kendilerine yöneltilen dogmatizm, etnosentrizm, entellektüel emperyalizm veya rölativist konumlardan bakıldığında çalışmalarının ima ediyor göründüğü her ne varsa ona ilişkin ithamlarından aklanma sıkıntısına düşenler onlardır.

Geleneksel sosyal incelemelerin pek az felsefî, daha empirik yönelimli türlerinin hemen hiç şansları yoktur. Modern empirik sosyoloji, toplumun "total idaresini" amaçlayan modern devletin taleplerine cevap olarak ortaya çıktı. Toplumun geriye kalan kısmının iş rolleriyle sermayeye angaje olmasıyla, hem sermayenin hem emeğin "yeniden metalaştırılması" görevinden ve dolayısıyla bu tür bir angajman durumunu garanti etme görevinden sorumlu devlet – bu devlet, devasa bir "sosyal yönetim aygıtına ve olağanüstü ölçüde hacimli bir uzman sosyal-yönetim bilgisi arzına ihtiyaç duydu. Empirik sosyolojinin yöntemleri ve hünerleri bu talebe ve bu talepten doğan fırsatlara göre düzenlendi. Sosyal-idari görevler büyük ölçekliydiler ve bu görevlerin icrası için tahsis edilen fonlar da o kadar büyük ölçekliydiler. O yüzden sosyoloji yığın ve istatistikî araştırma uygulama hünerleri geliştirmekte uzmanlaştı; muhtemelen "yığın eğilimleri" ve sözkonusu eğilimleri yeniden yönlendirmek, kuvvetlendirmek veya sınırlamak için yönetim ölçüleriyle ilgili enformasyon toplamakta uzmanlaştı. Kurumlaşır kurumlaşmaz, empirist sosyologların emrine amade hale gelen bu hünerler planlamaya ve idare etmeye yetenekli oldukları bir araştırma tü-

rünü belirlediler. Bu tür araştırma ne türden araştırma olursa olsun, daima büyük fonlar gerektirir – ve dolayısıyla bu fonları sağlaması istenen bir zengin bürokratik kuruma ihtiyaç duyar. Sermayenin emekten ilerici kopuşu, 'yeniden metalaştırma' görevinin öneminin düşmesi, toplumsal bütünleşmenin en büyük silahı olarak 'baskı altına alma'nın yerini tedricen 'baştan çıkarma'nın alması, bütünleştirme sorumluluğunun devlet bürokrasisinden pazara geçmesi – bütün bunlar, devlet bürokrasisi onu finanse etme ilgisini kaybederken geleneksel empirik araştırmanın içine düştüğü sıkıntıyı dile getirirler.

Sık sık tartışmalara konu edilen "sosyolojinin (empirik sosyolojinin) bunalımları" o nedenle, hakiki bunalımlardır. Bugün empirik sosyoloji, hünerlerine yeni bir sosyal uygulama arayışı ile yeni hünerler arayışı arasında bir tercihle yüzyüzedir. Devlet bürokrasisinin ilgileri/çıkarları muhtemelen "hukuk ve düzenin" yönetimiyle sınırlı kalmakla karşı karşıyadır, yani, tercihen nüfusun baştan çıkarma mekanizmalarıyla düzenlenemeyen kısmını hedefleyen bir görevle sınırlıdır. Ve baştan çıkarmanın yönetiminden sorumlu, empirik sosyolojinin hünerlerine ihtiyaç duyabilen veya duymayabilen özel bürokrasiler vardır; empirik sosyolojinin geleceği, kendi mesleki know-how'unu yeni ancak içyüzü bütünüyle henüz anlaşılamamış bulunan talebe göre yeniden yönlendirebilme ya da yeniden ayarlalayabilmesine, yeniden yönlendirme ve yeniden ayarlayabilme isteğine bağlıdır.

Özetleyelim: eğer "bildiğimiz kadarıyla" sosyolojinin ve sosyal felsefenin sonunu ilan eden radikal manifestolar temellendirilmemiş görünüyor iseler önemli hiçbir şeyin vukubulmadığı yolundaki iddialar eşit ölçüde ikna edicidir ve "alışılageldiği şekliyle işi" bırakmayı gerektirecek hiçbir şey yok demektir. Günümüzde geçmişi içine alacak şekilde "modernite" olarak tanımlanan şey sırasında sosyolojinin ve sosyal felsefenin kazandığı form gerçekten öngörülmemiş bir meydan okunma anını yaşamaktadır. Hiçbir şekilde mahkum edilmemiş durumdayken, kendisini, kendisini-yeniden üretmek için yeni şartlara uyarlamalıdır. Şimdi, durumun yeniliğini, sosyal incelemenin görevlerine ve stratejilerine bir radikal yeniden istikamet verme ihtiyacını kabul eden (açıkça veya zımnen kabul eden) sosyolojideki fiilî ya da muhtemel gelişmelere dönelim.

Gelişmelerden biri, zaten açıkça ortadadır. İstikametini, Heideggerci, Wittgensteincı, Gadamerci ve diğer 'hermeneutik' temalar ve ilhamların sürekli büyüyen asimilasyonu açıkça göstermektedir. Bu gelişme, herşeyden önce, sosyolojinin istikametini, yorumlama hüneri olarak gösterir. Dile getirilebilir tecrübe her ne olursa olsun, sosyal incelemenin – kendi 'hayat dünyası', 'komünal geleneği', 'pozitif ideolojisi', 'hayat formu', 'dil oyunu' içinde cisimleşir – nesnesi olabilir. Tecrübenin içinde şekillendiği bu

"birşeyin"in adları çok sayıda ve farklıdır; ancak gerçekte dile getirdikleri şeyler adlar değil, tersine, bütün bu adların başka herhangi birşeyden çok daha vurguladıkları bu "birşeyin" içkin plüralizmidir. Bu yüzden **birçok** "hayat-dünyaları", **birçok** "gelenek", **birçok** "dil-oyunu" vardır. Bu çeşitliliğin indirgenebileceği algılanabilir hiçbir haricî bakış noktası olamaz. Bu yüzden, makûl biricik anlama ve bilme stratejisi en iyi, Geertz (1973)'in "kaba tasvir (thick description)" fikrinde dile getirilmiştir: yabancının tecrübesinin anlamının, önce onu oluşturan geleneğin (hayat-dünyası veya hayat formunun vs.) kavranması, sonra da mümkün mertebe az hasar verilerek, birinin kendi geleneğince (hayat-dünyası, hayat-formu vs.) asimile edilebilir bir forma tercüme edilmesi aracılığıyla yeniden keşfi. Bu, kendine dönüştürmekten çok – 'ortodoks' sosyal bilimin kontekstinde bir kültürlerarası karşılaşmanın görevi olabilir – bir kişinin kendi geleneğini, o zamana kadar girilemez ve tecrübe edilemez durumdaki başka bir geleneği onun içine alarak, "zenginleştirme" umududur; ve "yorumlayıcı sosyoloji" projesinin uygulamaya yüklediği anlam da budur.

Yorumcular olarak sosyologlar yorumladıkları tecrübenin "hakikatinin" sorgulanmasına pek ilgi duymazlar – ve dolayısıyla "etnometodolojik ilgisizlik" ilkesi, pekâlâ, bir ortodoksiye dönüşür dönüşmez şokedici bir aykırı düşünce olmaktan çıkabilir. Meslekten kişiler olarak yorumculara-dönüşen-sosyologların ayırtedici biricik ilgisi yorumun doğruluğuna duydukları ilgidir; uzmanlar olarak (yani, sıradan ve eğitimsiz insanların sahip bulunmadığı hünerlerin sahipleri olarak) mesleki güvenilirliklerinin tesis edildiği yer burasıdır. Dünyanın başka birşeye indirgenemez biçimde plüralist olduğunu varsaymak ve karşılıklı iletilebilir mesajlar vermek onun en büyük problemidir. Doğru yorumun kurallarında uzmanlık, onun en fazla ihtiyaç duyduğu şeydir. Uzmanlığa, artık total egemenlik kurma niyetinde olmayan ve üniversalistik istekler peşinde koşmayan bu tür güçler tarafından bile kuvvetle ihtiyaç duyulur; yorumcular, ayakta kalma uğruna bu uzmanlığa hâlâ ihtiyaç duymaktadırlar. Potansiyel kullanımlar ortadadır; şimdiye kadar kullanıcılar bu potansiyel kullanımları pek gerçekleştirememişlerdir – fakat insan onların bu kullanımları gerçekleştirebileceklerini ümit edebilir.

Bütün konumlar gibi bu konumun da aşırı uçları vardır. Plüralizmin kabulü, yorum ve tercümeye ilgiyle veya bu konuda, sosyolojinin sunabileceği herhangi bir 'sosyal' hizmetle sonuçlanmak zorunda değildir. Sosyolojinin modernite döneminde yerine getirdiği gereğinden fazla ağır sosyal görevden vazgeçmesi, birilerince kolayca, entellektüel faaliyetlerin gerçek özgürlüğünün doğuşu olarak görülebilir. Gerçekten de bu özgürlüğün zuhurudur –beraberinde ilgisizliği getiriyor olsa da – ; güçlerin (iktidarların,ç.ev) ey-

lemlerini ve bu eylemlerin sonuçlarını etkileme özgürlüğünden vazgeçme pahasına kazanılan, sözkonusu güçlerin kaldırılması zor ve açık müdahalesinden özgürlük. Eğer sosyolojinin yaptığı şey sorun yaratmıyorsa, istediği herşeyi yapabilir. Bu çezbeden bir ihtimaldir: insanın kendisini, rahatça yuvasında hissettiği kendi uzmanlık söylemine gömmesi; bu tür bir söylemin talep ettiği ve mümkün kıldığı farklılığın ve ayrıcalığın ayrıntılarının tadını çıkaracak, çabalarının bu ilgiden bağımsızlığının (tarafsızlığının,çev.) bizatihi kendisini en üstün değeri haline getirecek, ihtimaller karşısında, dünyanın geriye kalan, kirlenmiş veya yozlaşmış kısmı için hiçbir yararı bulunmayan eşi görülmedik bir çabayı canlı tutmaktan zevk alacak şekilde (geçici olarak – biri umuttan duyulan huzur arayışını ilave edebilir) kendi uzmanlık alanına kapatması. İlk bağlılığı emreden insanın kendi cemaâti, kendi geleneği, kendi hayat tarzı vs.'dir; ancak daha da önemlisi o, içinde söylemin içkin değerinin itina ile gözönünde bulundurularak işlenebileceği biricik siteyi sağlar. Herşeye rağmen, modernitenin beraberinde getirdiği evrensel standartların yararsızlığının farkedilmesi, ben-merkezli (self-centered) ilgilerin herşeyi bir ölçüde eleştiri dışında tutmasına imkân hazırlar. Birşeyi **l'art pour l'art**'ın sosyolojik muadiline mümkün mertebe yaklaşmaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur (sinik şöyle bir yorumda bulunacaktır: eğitimin bir sonraki raundunun kestiği şey dışında hiçbir şey).

Sosyolojinin ve sosyal psikolojinin şimdiye kadar tartışılmış bulunan iki postmodern stratejisi – herbiri kendi tarzında – içsel bakımdan tutarlı ve geçerlidir. İçerden bakıldığında onların herikisi de saldırıya açık görünüyorlar. Kurumsal istihkamlarına bakıldığında, hissedilebilir bir hayatta kalma şansına ve fiilen bir kendi kendini sınırsızca yeniden üretme şansına sahipler (yine sinik tarafından atıfta bulunan şartlara dayanarak).

Bu stratejilerin eleştirisi her ne üzerinde durursa dursun, eleştiri sadece dışarıdan gelebilir ve dolayısıyla içerdekileri pek etkilemez. Bu tür bir eleştiri, içerdekilerin paylaşmak zorunda olmadıkları kendi amaçlarına bağlılığını kabul etmelidir. İçerdekilerin reddetmek için her nedenlerinin bulunduğu, kabul etmek için hiçbir nedenlerinin bulunmadığı sosyolojinin rolüyle ilgili bir anlayışı dile getirmem gerekiyor. Özellikle bu tür bir eleştiri, bu eleştirinin kendi değerini tercihinin, sosyolojik söylemin **sosyal olanla ilişkisine** tahsis edilen üstün konumun da üzerinde olduğunu vurgulamak zorunda kalır.

Sözünü ettiğimiz eleştiri, başka bir ifadeyle dile getirmek gerekirse, yalnızca, postmodernite çağında modernitenin umutlarını ve arzularını koruma niyetinden doğmuş olabilir. Sözü edilen umut ve arzular, insanın durumunun aklın-kılavuzluk ettiği bir gelişme ihtimaline atıfta bulunur; son belirlemede insanî özgürleşme derecesiyle ölçülen bir ilerleme ihtimaline.

Her ne olursa olsun modernite, insanî özerkliğin hacminin artışıyla ilgilidir; ancak bu özerklik yalnızlıkla sonuçlanan dayanışma yokluğundan doğan bir özerklik değildir; insanî dayanışmanın yoğunluğunun artışıyla ilgilidir; baskıyla sonuçlanan özerklik yokluğundan doğan bir dayanışma değil. Bir postmodern sosyoloji için alternatif strateji, modernitenin iki-uçlu tutkusunun hala mümkün bir ihtimal ve kesinlikle desteklenmeye değer bir ihtimal olduğunu kendi varsayımı olarak kabul etmek zorundadır.

Modern (veya 'pre-modern'?) bağlılıkları terketmek için, 'postmodern' bağlılıkları reddeden bir stratejiyi oluşturan şey, öncüllerini varsayımlar olarak kabul etme pervasızlığıdır; gerçekten postmodern bir damarda, bu strateji yasalardan çok değerlere, temellerden çok varsayımlara, amaçlara atıfta bulunur; 'temel kurallara (groundings)' değil. Bu strateji bir zamanlar, 'tarihin kendi tarafında olduğu' ve nihaî başarısının kaçınılmazlığının doğanın değişmez yasalarınca (bir abartma: 'doğa' değişmez yasalardır) peşinen garanti edilmiş bulunduğu inancından türetilmiş bulunan konfora saplanılıp kalınmaksızın uygulanacak demektir.

Aksi takdirde süreklilikte hiçbir tam kopuş olamaz. Yine de önemli bir vurgu değişikliği sözkonusudur. Tarihsel olarak modern dönem sırasında şekillendiği biçimiyle sosyal bilimin bu 'düzeltme (melorative)' stratejisinin iki keskin kenarı vardı. Biri, modern devletin totalistik tutkuları karşısında vurgulanan şeydi; yeterli miktarda kaynağın ve eksik bir gerçeklik üzerinde daha iyi bir toplum projesi üzerinde duracak iyi iradenin sahibi durumundaki devlete insan davranışına yön veren yasaların güvenilir bilgisini ve modern tutkulara uyan bir davranışı ortaya çıkarmak için gerekli hünerleri sağlamak. Diğeri, modernitenin özgürleştirmekte kararlı olduğu insanların bizzat kendileri karşısında altı çizilen şeydi. Erkekler ve kadınlara, toplumlarının işleme biçiminin güvenilir bilgisi verilmeliydi; böylece, onların yaşama-faaliyetleri bilinçli ve rasyonel tarzda idare edilmiş olabilecek, eylemlerini oluşturan nedensel halkalar eşzamanlı olarak kontrol edilebilecekti. Aynı şeyi farklı bir ifadeyle dile getirelim: sözünü ettiğimiz düzeltme stratejisi, bilginin şu iki türü açısından verimliydi.. Bu bilgi türlerinden biri devlet (daha da genel olarak: toplumsal) iktidarının rasyonalizasyonunu; diğeri, bireysel hayatın rasyonalizasyonunu amaçlıyordu.

Zamana ve mekâna bağlı bu iki bilgi türünden ya biri ya da diğeri, sosyolojik söylemin ilgi odağına çekildi. Ancak herikisi de bütün zamanlarda mevcuttu; fakat birlikte-varolamazlardı – sosyal gerçeklik hakkındaki herhangi bir enformasyonun kullanılabileceği tarzların giderilmesi imkânsız belirsizliğinden dolayı birarada varolamazlardı. Bu belirsizlik, sosyal bilimle varolan güçler arasındaki ilişkilerin neden en iyi durumda sevgi-nefret ilişkisi olduğunu, yakın işbirliği dönemlerinde bile, devletin sosyolojik

söyleme tutumunda bir güvensizlik izinden neden daima daha fazla birşey bulunduğunu açıklar; siyaset adamlarının bu tür bir söylemin, kendisiyle - özdeş bir hiyerarşik düzenin bir eliyle pekâlâ temelini kazabileceği, diğer eliyle de bir başkasının inşa edilmesine yardım edeceği kuşkusunu taşımaları nedensiz değildir.

Bununla birlikte, eski stratejinin postmodern versiyonunda, iki bilgi türü arasındaki denge, muhtemelen değişecektir. Bu tür değişikliği mümkün kılan şartlardan biri, daha önce belirtilmiştir: aşırı ölçüde dar şekilde çerçevelenmiş sosyolojik uzmanlık dışında herşeye devlet ilgisinin kesilmesi; artık hiçbir büyük tasarıya, hiçbir kültürel haçlı seferine, hiçbir meşrulaştırma vizyonuna, hiçbir merkezî olarak yönetilen rasyonel toplum modelleri ihtiyacına gerek yoktur. Ancak, kendi içinde ürkütücü bu faktörün etkisi, rasyonel toplumun materyalize olma başarısızlığının, sosyal sürecin şimdiki yöneticilerinin zayıflığı yüzünden olabileceği ve bir alternatif 'tarihsel aktörün' herşeye rağmen işleri yoluna koyabileceği ümidinin tedrici erozyonuyla daha da şiddetlenmiştir. Daha açık şekilde dile getirmek gerekirse, politik devletin kollarını kullanan modernitenin vaadinin sorumluluğunu üstlenerek tamamlamak için harekete geçmeye hazır bekleyen bir tarihsel aktöre inanç, – bu inanç, ortadan kalkmak bir yana, yaşamasını gerektirecek herşeye sahiptir. Modern sosyolojik söylemin ortaya çıkmasını sağlayan bu iki bilgi türünün ilki, o nedenle, açık bir adresi bulunmaksızın – fiilî veya potansiyel bilgidir. Bu bilgi hala kullanılabilir: herşeye rağmen, insanların nasıl farklı davranır hale getirileceği ve nasıl daha fazla istedikleri gibi davranır hale getirilecekleri konusunda bazı iyi tavsiyelerle ilişkisi bulunan bir kaç güçlü bürokrasi mevcuttur. Ve onlar elbette bu tür bir tavsiyeyi önermeye istekli uzmanlar bulacaklardır. Bu ihtimali, 'postmodernite'nin yeni bir durum anlamına geldiğini, geleneksel görevleri ve stratejileri yeniden ele almayı ve yeniden düzenlemeyi gerektirdiğini kabül etmeyi reddeden stratejiler kontekstinde tartıştık. Modern umutları ve tutkuları postmodern şartlar altında korumayı hedefleyen stratejinin, yönetme bilgisini kimin kullanacağı ve hangi **amaç** uğruna kullanılamayacağı sorunuyla yine de hiçbir ilgisi yoktur. O bu tür bilgiyi, ancak ve ancak bir hakikî veya varsayılan, ancak rasyonelleştirici aktörün ellerindeyse faydalı sayacaktır. Politik iktidarın bakış açısından bütün bu akıl yürütmeler, her ne olurlarsa olsunlar gereksizdirler. Sosyolojik bilginin kendisince pratik uygulamasına ilgisini kaybettiğinden devlet, kaçınılamaz şekilde, sosyolojik söylemin tümünü, sosyolojik bilginin geleneksel uçlarından ikincisiyle özdeşleştirme, ve bu nedenle onu açıkça yıkıcı bir güç, çözümden çok bir problem olarak görme eğilimindedir.

Devletten beklenen tutumun, kendi kendisini doğrulayan bir kehanet gibi hareket edeceği kesindir; kaynakları ve kolaylıkları tekrar, onsuz yamamayacağı ilk bilgi türünün üretimine kaydırarak o, sosyolojik söylemi ikinci bilgi tipi istikametinde daha ileri itecektir. Tabiri caizse, o yalnızca diğer faktörleri harekete geçiren bir eğilimi takviye edecektir. Sonuncular arasında, özgürleşmenin taşıyıcısı olarak toplumsal yönetimin büyüsünün giderek bozulmasının kaçınılmaz sonucu sayılması gereken faktörler yeralır: dikkatin, insan bireylerin özerklik ve dayanışma alanlarını genişletmeleri sırasında kullanabildikleri bilgi türüne yönelmesi. Bu, giderek daha fazla son özgürleşme şansı gibi görünüyor.

Buraya kadar, "itme" faktörlerini tartıştık. Fakat bu değişmenin arkasında, güçlü "çekme" faktörleri vardır: kadınları ve erkekleri, C.W. Mills (1959)'in yıllar önce kuvvetle vurguladığı 'sosyolojik muhayyile'yle teçhiz etme görevinin, postmodernite şartları altında, hiçbir zaman günümüzde olduğu kadar önemli olmadığının farkedilmesi. Sermayenin emekten özgürleşmesi, devletin meşrulaştırmadan özerkleşmesini mümkün kılar; ve bu da uzun dönemde, demokratik kurumların ve demokratik politikaların (meşrulaştırmanın yeniden üretimi politik demokrasinin en önemli tarihsel fonksiyonu olmuştur) özünün bir tedrici erozyona uğraması anlamına gelir. Toplumun üyelerini üreticiler olarak yeniden üretme görevinin aksine, toplumun üyelerinin tüketiciler olarak yeniden üretimi, politik devleti zorunlu olarak büyütmez ve bu nedenle toplumun üyelerinin yurttaşlar olarak yeniden üretilmeleri ihtiyacını ima etmez. Politik demokrasiye duyulan "sistemik" ihtiyaç, böylece erozyona uğradı ve erkeklerin ve kadınların yurttaşlar olarak aracılığı, onun yeniden üretimi için, devletin kendi kendini meşrulaştırmaya ilgisinin merkezcil etkisine destek sağlayamaz. Bu tür bir yeniden üretime destek sağlayabilecek diğer faktörler de politik çatışmaları pazarın politik-olmayan ve demokratik olarak açıklanamaz alanı ve sistemik yeniden üretimin en üstün yöntemi olarak "ihtiyaçların yaratılmasını" "normatif düzenleme"nin yerine ikame etmeye (toplumun, pazarın asimile edemediği veya asimile etmek istemediği parçası hariç) yönelik eğilim içinde çözme eğilimi görüşüyle birlikte giderek artan biçimde şüpheli hale gelirler. Eğer bu eğilimler doğru olarak tesbit edilmiş ise, bireylere, toplumun işleyiş tarzıyla ilgili doğru kavrayışla techiz eden bilgi, bu eğilimlerin sonuçlarını bastıracak kadar güçlü bir silah olmayabilir; fakat bu kesinlikle, sözünü ettiğimiz erkeklerin ve kadınların hâlâ yapabilecekleri en iyi şey gibi görünüyor.

Bu bizi, bazılarının geleneksel olduğunu söyleyebilecekleri hiç de aşina olmadığımız bir alana götürür. Postmodern şartlar altındaki sosyolojinin makûl stratejilerinden üçüncüsü, sosyolojik söylemin tarihi boyunca oda-

ğına yerleştirdiği şeyin kendisi üzerinde odaklaşacaktır: saydam olmayanı saydam hale getirerek, gürülebilir biyografileri görünmez toplumsal süreçlere bağlayan bağları ifşa ederek, toplumun mümkün mertebe daha 'özgürleştirici" tarzda işlemesini sağlayan şeyi anlayarak. Yalnızca bu toplum yeni ve sosyolojik söylemi harekete geçiren toplumdan farklı bir toplumdur. Bu yüzden, "tam da bu nokta üzerinde odaklaşma" yeni problemler ve yeni görevler üzerinde odaklaşma anlamına gelir.

Postmodern şartlar altında modern ilgilerin sürdürülmesinde kararlı bir sosyoloji, diğer postmodern stratejilerin iddia ettikleri gibi, sosyolojik çalışmanın yeni prosedürleri ve amaçlarıyla değil, tersine yeni bir araştırma nesnesi'yle ayırtedilebilir. Bu stratejiyle ilgili olduğu kadarıyla, önem teşkil eden şey, toplumun (onun nesnesinin) değişmiş olmasıdır; onun zorunlu olarak, daha önceki çabalarının yanlış olduğunu ve boşa gittiğini, durumundaki canalıcı yeniliğin eski sosyoloji yapma tarzlarının terki ve sosyoloji yapmanın yeni yollarının "keşfi" olduğunu kabullenmesi gerekmiyor. Bu yüzden, ilgili stratejiyi takibeden bir sosyolojiyi tanımlamak için insan, tabiri caizse, bir post-Wittgensteincı sosyolojiden veya bir post-Gadamerci sosyolojiden çok, sosyolojinin bir "post-tam-istihdamı"ndan veya bir "tüketim toplumu sosyolojisi"nden sözetmelidir. Başka bir söyleyişle, bu strateji, postmodern sosyolojiden çok, postmodernitenin sosyolojisine işaret eder.

Sosyolojik incelemeyi bekleyen spesifik olarak "postmodern" birçok fenomen vardır. Giderek süratlenen bir sermayenin emekten özgürleşmesi süreci sözkonusudur; üreticilerin rolleri dahilinde toplumun geriye kalanına angaje olmak yerine sermaye, tüketicilerin rolleri dahilinde toplumun geriye kalanına angaje olma eğilimindedir. Bu, ondan sonra, sermaye-egemen toplumun yeniden üretimi görevinin, önceki gibi, "emeğin yeniden-metalaştırılması" olmayacağı ve günümüzde üretici-olmayanların, emek pazarına dönme eğilimi taşıyan ve emek pazarı için hazır bekleyen bir "yedek emek ordusu" olmayacakları anlamına gelir. Onların hayatlarının bu canalıcı gerçeği, yine de kendi bilinçlerinde, politik mürebbiyelerinin ve onları inceleyen sosyologların bilincinde, artık varolmayan ve geri dönmeyecek tarihsel bir toplumun hafızasında saklıdır. Yeni yoksullar ne sosyal ve kültürel bakımdan ne de sistemik açıdan eski yoksulların muadilleri değildir; kitlesel ve kalıcı işsizlikte kendini ifşa eden bugünkü "depresyon" 1930'ların bir sonraki kopyası değildir (işlerini kaybeden yoksuların sesini duyabilirsiniz; fakat pencerelerinden atlayarak intihar eden zenginlerin sesini işitemezsiniz). "İki uluslu" toplum, yani iki markalı toplum, tek markalı bir modele sıkıştırılarak kavranamaz.

'İki uluslu, iki markalı toplum'u, sosyal kontrol, entegrasyon ve egemenliğin yeniden üretiminin araçları olarak "baştan çıkarma" ve "baskı altına alma" arasındaki karşıtlık oluşturur. İlki, "pazara bağımlılık"ta temellenmiştir: eski yaşama hünerlerinin yerine, pazarın aracılığı bulunmaksızın fiilen kullanılamayan yeni yaşama hünerlerinin geçmesinde; memnuniyetsizlik ve çatışmanın politik mücedele alanından çıkarak meta ve eğlence alanına geçmesinde; rasyonalite ve güvenlik ihtiyaçlarının yeniden uygun istikamet almasında ve sistemik kontekstin diğer veçhelerini görünmez ve sübjektiflikten çıkararak hayat faaliyetinin bütününü içine alacak tarzda pazar merkezli dünyanın kapsamının giderek artmasında. İkincisi, özerk aktörler olarak normatif düzenlemenin öznelerini güçsüzleştirerek, şimdiye kadar görülmedik bir artma hızıyla 'özel' alana nüfuz ederek uçlara sürükleyen bir normatif düzenlemede temellenir. Bu iki sosyal kontrol aracının birbirleriyle nasıl kombine olduklarını ve birbirlerini nasıl desteklediklerini anlamak önemlidir; düalitelerinin politik iktidarın, demokratik kurumların ve yurttaşlığın istikameti konusunda muhtemel etkileri olacaktır. İnsan – ileride yapılacak araştırmaları askıya alarak – baskı-yoluyla-kontrol özerkliği ve dayanışmayı tahribediyorken, baştan çıkarma-yoluyla-kontrolün hem özerklik hem de dayanışma hedefine ulaşmanın (eğer ulaşılmamışsa) pazarlanabilir araçlarını sağlayacağını ve dolayısıyla bu tür bir hedefin doğurduğu baskıları politik alanın dışına atacağını – aynı zamanda onları sermaye egemenliğinin yeniden düzenlenmesi amacıyla kullanarak – düşünebilir. Bu yüzden postmodern toplumdaki yaşama stratejilerinin ufkunu ve yörüngesini belirleyen karşıt alternatif, sistemik yeniden üretime, tatmin edilmemiş özerklikten ve dayanışma tutkularından gelebilecek muhtemel bir tehdidi ortadan kaldıracaktır.

O nedenle, bu alternatiflerin, postmodernite fenomenini ciddi biçimde ele alma arzusundaki bir sosyoloji tarafından araştırılması gerekir. Keşfettiği postmodern durumun bilincinde bu tür bir sosyoloji, zihin meşguliyetlerine, ancak ustalıkla gerçekleştireceği zihin meşguliyetlerine 'tarihsel süreç' içinde merkezîlik talebinde bulunmaya yeltenmeyecektir. Tersine, yukarıda özetlenen problematik durumlar muhtemelen, hukuk ve düzenin yöneticilerini ayartmaktan çok rahatsız eder; o, baştan çıkartılan için kavranılamaz, baskı altına alınan için cazip, ancak belirsizdir. Kaderi bu yolu izlemek olan bir sosyoloji tedirgin edici rağbet görmeme durumundan kendisini korumalıdır. Fakat alternatifi, konudışıdır. Bunun, sosyolojinin postmodernite döneminde karşı karşıya kalacağı tercih olduğu anlaşılıyor.

Bibliyografya

Foucault, Michel (1977), **Discipline and Punish**, Harmondsworth: Allen Lane.

Geertz, Clifford (1973), **The Interpreation of Culture**, New York: Basic Books.

Gramsci, Antonio (1971), **Selection from the Prison Notebooks**, London: Lawrence and Wishart.

Habermas, Jurgen (1976), **Legitimation Crisis**, London: Heinemann.

Mills, C. Wright (1959), **The Sociological Imagination**, Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond (1975), **The Country and the City**, St Albans: Paladin.

İnsan Bilimlerinde Dilin Zayıflığı Üzerine*

Gerald L. Bruns

Söylemin insan bilimlerindeki statüsü nedir? Bu (aşağı yukarı) Wilhelm Dilthey'ın, **Geisteswissenschaften/insan bilimlerinin** temelleri hakkında sorular yönelttiğinde bilmek istediği şeydir. Dilthey'a göre bu mesele, insan bilimlerinin objektif geçerlilik bakımından doğa bilimlerinin niteliklerine sahip kılınıp kılınamayacağı meselesiydi: geçerliliğe giden yol, diyordu o, "bilimsel bilginin objektivitesinin/nesnelliğinin onayından geçmelidir."[1] Bizim bugünkü entellektüel durumumuz, Dilthey'ın sorununu, önemli birçok bakımdan, yeniden ifade etmemizi gerektiriyor. Önce, artık, ister beşerî/insanî ister bilimsel, herhangi bir disiplin için, Dilthey'ın epistemolojik doğrulaması anlamında "geçerliliğe giden yol" benzeri birşey yoktur. İkincileyin, (fakat herhalde bu, aynı şeydir), bir dil sorunu vardır ve bu Dilthey'ın hiçbir zaman meşgul olma fırsatı bulamadığı bir sorundur. Onunla nasıl meşgul olacağımız, yapacağımız dil yorumuna bağlıdır. Bana göre, bu noktada, yalnızca iki tercih hakkımız vardır – yani, mevcut dil yorumlarının dayandığı iki gelenek arasında tercihte bulunmamız gerekir. Bu geleneklerden biri, Gottlob Frege geleneği, diğeri Martin Heidegger geleneğidir. Bu iki gelenek, geleneklerden birindeki herhangi birşeyin yorumunu diğer geleneğin diline tercüme etmenin hiçbir yolunun bulunmaması

---

* Bu metin, Nelson, John s., Megill, Allan and McCloskey, Donald, N. (eds.), **The Rhetoric of the Human Sciences** (The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1987), ss. 239-262'den alınmıştır (H. Arslan).

[1] Wilhelm Dilthey, "The Construction of the Historical World in the Human Studies," **Selected Writings**, trans. H. P. Rickman (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), s. 183.

anlamında birbirleriyle mukayese edilemez görünüyor[2]; fakat heriki geleneğin de, Platon'un **Yedinci Mektup**'ta "**logos**'un zayıflığı" (342 E 4: "**ton logon asthenes**") diye adlandırdığı şeye, mukayese edilebilir (veya her nasılsa paralel) vukuflarınca enforme edildiği anlaşılmaktadır. Bu zayıflık, herşeyden önce kendisini bize, yola çıkmak ve soru halinde dile getirilen şeyi inşa etmek üzere dile getirdiğimiz şey her ne olursa olsun, dile getirme ve sorun haline getirme eğiliminde gösterir – ancak, bu zayıflığı (onun hakkında söylediğimiz şeyi) karakterize etme tarzımız, gayet tabii, bizim Fregeciler ya da Heideggerciler olup olmamamıza bağlıdır. Bu, insanın insan bilimleri konusunda sahip bulunduğu görüş ve sosyal bilimlerin şu ya da bu biçimde herhangi bir değerlerinin bulunup bulunmadığı ya da ne anlamda değerli oldukları, Platon'un logos hakkındaki sorununu nasıl çözdüğüne bağlı olacağı anlamına gelir. Bu yazıda ben, bu sorunla ilgili bir çözme tarzını ortaya koymak amacındayım.

Frege geleneği, Bertrand Russell'ın, genç Ludwig Wittgenstein'ın, Alfred Tarski'nin ve Rudolf Carnap'ın geleneğidir. Bu geleneği karakterize etmenin bir yolu, dil hakkında sunduğu açıklamaların, herhangi bir doğal/tabii dilin tutarlı hiçbir açıklamasını vermediği için (Frege böyle düşünüyordu) fiilen konuşulan herhangi bir dil hakkındaki açıklamalar olmadıklarıdır. Kişinin açıklamaları, matematiksel akıl yürütme tarafından mantıksallaştırılan bir dille ilgili yorumlar olmak zorundaydı.[3] Bu geleneğin büyük draması, yalnızca dilin zayıflığı ile değil, aynı zamanda onun bu zayıflığının küçümsenmesi ("küçümsenme" pek güçlü bir kelime değil) ile de mücadele etme tarzı olmuştur.[4] Bu yüzden insan, Richard Rorty'nin söyle-

---

[2] Yine de bakınız Ernst Tugendhat, **Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language**, trans. P. A. Gorner (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Bu çalışma, doğrulayıcı önermenin (predicative sentence) analizi temelinde bir anlam teorisi ortaya koymayı dener ve Martin Heidgger'in hatırasına ithaf edilmiştir. Tugendhat şunu söyler: "Heidegger'in 'Varlık'ın anlaşılmasıyla ilgili sorununun yalnızca, analitik-dil felsefesi çerçevesinde somut ve tasavvur edilebilir bir anlam kazanabileceğine kaniydim. Bu derslerde Heidegger'e pek atıfta bulunmasam da, analitik felsefenin problemlerini ele almak üzere kullandığım özel nüfuz etme ruhunu ona borçluyum." (s. x).

[3] Bu konudaki klasik metin, Alfred Tarski'nin "The Concept of Truth in Formazed Languages" başlıklı metnidir ve burada mantıksallaştırılmış diller "kabaca, her ifadenin o ifadenin formu tarafından belirsizlikten uzak şekilde belirlenmesi anlamında suni tarzda inşa edilmiş dillerdir." Bakınız Tarski, **Logic, Semantics, Mathematics**, trans. J. H. Woodger (Oxford: Clarendon Press, 1956), ss. 165–66.

[4] Bakınız Michael Dummett, "Frege's Distinction Between Sense and Reference," **Truth and Other Engimas** (Cambridge: Harward University Press, 1978), s. 116: "Frege, hem modern mantığın hem de modern dil felsefesinin kurucusuydu. Bu ikinci ifadenin, onunla bağlantı kurularak kullanılmasının garip bir tınısı vardı; çünkü o sık sık dil konusunda bir küçümsemeden sözediyordu; o böyle yapıyordu; çünkü, onun kaleminin ucunda "dil" doğal dil anlamına geliyordu ve o, doğal dillerin, düşüncenin ifadesinin çok hatalı araçları

diği üzere, bu geleneğin, aslında, birbirine karşıt akımlar çeşitlemesi – sözün gelişi, onlara göre, dil hakkında bir açıklama, "kullanımlar"ın insanların lingüistik davranışları anlamına geldiği yerdeki kullanımının bir açıklamasını da gerektirdiği için, olgun Wittgenstein'ın eserlerinde ve gündelik dil felsefesinde ve keza Willard Quine, Wilfrid Sellars, Donald Davidson ve Hilary Putnam'ın çalışmalarında – ürettiğini de söyleyebilir.[5] Davidson, "Kelimelerin yaptıkları şeylerin ne anlama geldiklerini"[6] merak eder. Bu, sahte-önermeler konusundaki eski pozitivist çizgiden farklı görünüyor. Bununla birlikte, Davidson'ın sorusuna verilecek cevabın – bir anlam teorisi ya da (Davidson'ın tercih edeceği şekliyle) bir hakikat/doğruluk teorisi – işleyişinin şeffaf bir resmini üretmek amacıyla mantıksallaştırılmamış/formalize edilmemiş ya da sistematize edilmemiş ya da "düzenlenmemiş" bir dile ulaşabileceği pek açık değildir. Mantıkçıdan çok filolog olan J. L. Austin, insanların, bu tür bir dili nasıl konuştuklarının ve onunla nasıl ilişkiye girdiklerinin kolayca incelenebileceğini, ancak artık hiç kimsenin böyle bir dili düşünmediğini düşünüyordu. Kişinin Davidson'ın sorusuna yaklaşımı (şu ya da bu tarzda ona yönelip yönelmeyeceği), apaçık biçimde, tam da kişinin, günümüzün analitik düşüncesindeki ayırtedilebilir şu iki kutba göre işgal ettiği yere bağlıdır: sözün gelişi, kişinin Michael Dummett'in – sorun teşkil eden şeyin (muhtemelen sorun teşkil eden şeyin tamamının) dilin sosyal gerçekliği (yani, onu kullananların davranışları) değil, dilin mantıksal formu olduğu yolundaki orjinal katı Fregeci görüşü desteklemek, ister – yanında mı yoksa Rorty'nin – bir anlam (hakikat/doğruluk) teorisini bir yana bırakın, dil hakkındaki bir açıklamanın

---

olduklarına inanıyordu. Büyük ölçüde yanlış yola sürükleyici olan şey, doğal dillerdeki yüzeyde görünüşler değildir sadece, Frege'ye göre, doğal diller aynı zamanda, bu tür bir dilin cümlelerinin kullanımının hiçbir tam sistematik açıklamasının yapılamaması anlamında da tutarsızdılar."

[5] Rorty bunu, **Philosophy and the Mirror of Nature** (Princeton: Princeton University Press, 1979), ss. 173–82'de "epistemolojik davranışçılık (behaviorism)" ve "toplumun bize söyleme imkânı verdiği şey" diye adlandırır. Rorty'nin "Philosophy in America Today," **Consequences of Pragmatism** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), ss. 211–30'da yaptığı analitik düşüncedeki antipozitivist dönüşümle ilgili yorumuna bakınız. Pozitivizme geri dönüşü, Michael Dummett temsil eder; o, pozitivizmin (felsefe ve diğer bütün disiplinler) için temel teşkil edici bir bilgi teorisi değil, bir anlam teorisi olduğunu öne sürmüştür. Bakınız Dummett, **Frege: Philosophy of Language**, 2d ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1981).

[6] Donald Davidson, **Inquiries Into Truth and Interpretation** (Oxford: Clarendon Press, 1984), s. xiii. Davidson'a göre, kelimelerin nasıl anlam kazandıklarına ilişkin bir teori ya da bir hakikat/doğruluk teorisi, bir yorum teorisini içeriyor olmalı ya da ona bir yorum teorisi eşlik ediyor olmalıdır. O, yorum teorisiyle, konuşucuların (ve dinleyicilerin) nasıl davrandıklarına – belirli ifade etme fırsatları sırasında inandıkları şeye vb. – ilişkin bir açıklamayı kasteder. Bakınız, "Thought and Talk," **Truth and Interpretation,** ss. 155–70.

gerçekte ihtiyaç duyduğumuz birşey olmadığını söylediği ölçüde lingüistik davranışçılığı vurgular ve dili basitçe, argümanlar oluşturmaya yetenekli insanların hakkında tartışmayı sevdikleri şeylerden biri diye adlandırır – yanında mı yeraldığına bağlıdır.[7]

Fakat benim bu yazıda yapmak istediğim şey, insan bilimlerinde söylem sorununu, Heideggerci geleneğin görüş noktasından yola çıkarak ele almaktır. Bundan, formlarından ve unsurlarından herhangi biri içinde analitik felsefenin, insan bilimlerini tartışılması saçma şeyler olmaları dışında şeyler olarak gördüğü sonucu çıkmaz. Herbir formu, ya Dummett'in katı Fregeci çizgisini izler – bu çizgiye göre, insan bilimlerinin söylemi "sırf konuşma"dır ve felsefenin işi, bu konuşmayı düzeltmektir (veya ona ne olması gerektiğini göstermektir) – ya da Rorty'nin ılımlı çizgisini izler – bu çizgiye göre, bilimlerle hümaniter disiplinler arasına makûl bir ayırım çizgisi çekilemeyeceği için, herhangi bir biçimde insan bilimleri hakkında konuşmak biraz ahmakça birşeydir ve bizim üniversite disiplinlerimiz, eğitimli sohbetin (conversation) çok sayıda heterojen tarzlarıdırlar (gelenekleridirler) yalnızca. Dummett'in locikizmi (mantıkperestiği/logicism) ile Rorty'nin davranışçılığı arasında bir orta nokta arayışında isek, Hilary Putnam'ın **Meaning and the Moral Sciences** [Anlam ve Moral Bilimler]'nda – analitik felsefenin bildik konularıyla (Tarski'nin "hakikat/doğruluk teorisi," Quine'ın "belirlenemezlik tezi") meşgul olurken fazlasıyla yuvasındadır ve mesela Friedrich Shleiermacher, Dilthey ve Hans-Georg Gadamer'den geçerek bize ulaşan hermeneutik **verstehen/anlama** kavramını (insan bilimlerinde süregelen şeyle ilgili herhangi bir

---

[7] Anlam ya da hakikat teorilerinin doğal dillere adapte edilip edilemeyecekleri meselesi, Dummett tarafından "What is A Theory of Meaning? (II), "**Truth and Meaning: Essays in Semantics**, Gareth Evans and John McDowell, eds. (Oxford: Clarendon Press, 1976), s. 68'de; ve Davidson tarafından "Radical Interpretation," **Truth and Interpretation**, ss. 132–33'de tartışılmaktadır. Keza bakınız Michael Dummett, "The Social Character of Meaning," **Truth and Other Engimas**, özellikle ss. 424–26; Dummet burada, Frege'nin dilin sosyal gerçekliğine kayıtsız kalmasının bir hata, ancak çok da önemli bir hata olmadığı tezini öne sürer. Keza bakınız Dummett, **Truth and Other Engimas**, s. xii: "Felsefi kariyerime, kendimi bir Wittgenstein takipçisi olarak düşünerek başladım; ve; 1960'ta artık bunu öne sürmemem gerekiyorsa da, o benim, Austin'in etkisine karşı aşılanmama yardım etti; tartışmasız zeki bir adam ise de, daima, eserlerinin başkaları üzerindeki etkisinin büyük ölçüde zararlı olduğunu düşündüm ve dolayısıyla, bir süre Oxford felsefesi üzerinde kurduğu neredeyse mutlak egemenliğinden esef duydum." Hemen hemen aynı ruhla, analitik felsefedeki birçok filozof, günümüzde, gündelik dil felsefesini taraftarları bulunmayan bir konum olduğunu düşünüyor, ancak, Stanley Cavell Austin'e güçlü bağlılığı devam ettiriyor – bir "gündelik olan şey filozofu olmaktan çok daha az bir lingüistik filozof olarak olsa da. Cavell "Politics as Opposed What?," **The Politics of Interpretation**, ed. W. J. T. Mitchell (Chicago: University of Chicago Press, 1983), ss. 181–202'de bu konuda bir otobiyografik düşünüş sergilemektedir. Bakınız Rorty, "Philosophy in America Today," ss. 218–23.

tartışma açısından, tarihsel olarak merkezî bir yer işgal etmiş bir kavram) takdim ederken çok tuhaf bir biçim alır – benzeri birşey elde edersiniz. Putnam'ın **verstehen**'le yaptığı şeyin (bir kişinin kendisini başka birinin yerine koyması), bu fikrin hermeneutikte tartışılma tarzıyla pek bir ilişkisi yoktur.[8] Putnam'ın ilgisi, bu düşüncenin sosyal bilimlere (bu genelde, Putnam'ın "moral bilimler"le kastettiği şeydir) ihtilaflı maledilmesine, onların bilimsel açıklamaya (sosyal bilimlerin **verstehen**'le kastettikleri şey olan "empatik" anlamaya zıt olarak bilimsel açıklamaya) angaje olup olmadıkları konusundaki sonu gelmez endişelerine ilgidir. Putnam'ın, daha önceden tarihe gömülü olan ve geçmişten bize gelen herşeye (şiir, felsefe, hukuk – fiziği, ekonomi bilimini, sosyal teoriyi vb. belirtmek gerekmez) yönelik tutumlarıyla birlikte insan bilimlerine ne anlam yükleyeceğini tasavvur etmek benim için kolay birşey değildir. Putnam'ın cetleri için bu meselenin, ya ilgi çekici bir şekilde formüle edilemeyecek kadar saçma ya da karmaşık bir sorun olduğu anlaşılıyor.[9]

Heideggerci geleneğin görüş noktasından, **logos**'un zayıflığı sorunu, çok güçlü bir biçimde Nietzche tarafından dile getirilmiştir. "Genelde dil diye adlandırılan şey," diyordu Nietzsche, "gerçekte bütünüyle figürasyondur/temsildir/tasvirdir."[10] Bu önermeyi nasıl yorumlamamız gerekir? Bunun bir yolu, Heidegger'in Nietzscheci yanını temsil eden Jacques Derrida'nın ve Paul de Man'ın düşüncesini izlemektir; onlara göre geçmişten bize gelen herşey (fakat öncelikle felsefe), kendi metaforikliğini toptan ihmalinin ışığında anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, benim yapmak istediğim şey, analitik görüş noktasından farklılık hemen hemen bütünüyle belirsiz ise de, bu dökonstrüktif düşünme çizgisinden farklı bir düşünme çizgisini izlemektir (Heidegger'den başlayarak). Benim fikrim, insan bilimlerinin söylemiyle ilgili sorunun, metaforla uzlaşmaya varmamızı gerektirdiğidir. Sonunda, bu tür terimlerle uzlaşan bir örnek olarak bu yasadan (analitik olarak değil hermeneutik olarak anlaşıldığı şekliyle) sözetmek isterim; fakat, bu noktaya ulaşmak için, şu iki metni – **Varlık ve Zaman**'ın 32. kısmında Heidegger'in yorumun "yorum olarak yapısıyla (as-structure/ yapı-olarak) ilgili yorumuyla Gadamer'in Platon denemelerinde, Platon'un diyalektik açıklamasıyla ilgili yorumunu – ayrıntılarıyla ele alacağım. Bu di-

---

[8] Hilary Putnam, **Meaning and the Moral Sciences** (Boston, London, and Hanley: Routledge and Kegan Paul, 1978), ss. 74–75. Gayet tabii, Dilthey **verstehen**'i, **Einfühlung** olarak değil, **Nacherleben** ya da **Nachbildung** olarak düşünmüştü. Bakınız, **Selected Writings**, ss. 226–27.

[9] Bakınız Michael Dummett, "The Reality of the Past," **Truth and Other Engimas**, ss. 358–74.

[10] Carole Blair, trans., "Nietzsche's Lecture Notes on Rhetoric," **Philosophy and Rhetoric 16** (1983): 108.

yalektik nosyonunun, "yapı-olarak (as-structure)"'a ilişkin mantıksal skandalla, yani, anlama ve yoruma ilişkin mantıksal skandalla ya da (aynı şey anlamına gelen) "logos'un zayıflığı"na ilişkin skandalla – ki bu tam da Gadamer'in sözleriyle, "dilin ve konuşmanın bütün temelinin, onu mümkün kılan şeyin ta kendisinin, belirsizlik ya da metafor olduğu"[11] düşüncesidir – örtüştüğüne inanıyorum. Ancak, bu, Nietzsche'nin (veya Derrida ve de Man-'ın) ifade ettiğini düşündüğü şeyi ifade etmiyorsa, başka ne anlama gelebilir?

Bana öyle geliyor ki, bu sorunun anlamını belirlemek için insan metafora, analitik olarak değil hermeneutik olarak yaklaşmalıdır – yani, onun formel/mantıksal özelliklerine göre değil, birşeyin ele alınış tarzına göre.[12] Bunu, Heidegger'in "yorum, ontolojik olarak anlamada temellenir; ikincisi birincisinden doğmaz.. Üstelik yorum, anlaşılan şey hakkında enformasyon kazanmak da değildir; o daha çok, anlamaya yansıyan imkânların işlenerek geliştirilmelerini sağlamaktır."[13] dediği yere, **Varlık ve Zaman**'ın 32. kısmına atıfta bulunarak açıklığa kavuşturmayı deneyeceğim. Bu, canalıcı bir metindir; çünkü, hermeneutiğin (ve insan, insan bilimlerinin bütünün, diye bir ilavede bulunabilir) mihenktaşıdır, Dilthey'ın **verstehen**'e bir mantıksal temel projesinden ontolojik kopuşun gerçekleştirildiği yerdir. Yorum, der Heidegger, anlamanın bir metodolojik üretimi değildir; o daha çok, önceden anlaşılmış bulunan şeyi apaçık hale getiren şeydir. Şimdi, bunun ne anlama geldiğini söylemek için Heidegger, yorumun "yorum-olarak yorum yapısı" (as-structure) görüşünü sunar:

> Bütün bir hazırlama, düzeltme, onarma, geliştirme, bitirme, şu tarzda gerçekleştirilir: çerçevelenmiş olarak el–de-hazır olan şeyi, birşey-içinliğinden (in–order–to) koparır ve kendimizi, bu süreç yoluyla görülebilir hale gelen şeye göre onunla ilişkiye sokarız. "Birşey–için–liğinden (in–order–to)" çerçeveleme yoluyla koparılan, gerçekte olduğu

[11] Hans-Georg Gadamer, "Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief," **Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Klasse 2** (1964): 23–24, bundan sonra DS olarak belirteceğiz; "Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter," **Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato**, trans. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), s. 111, bundan böyle DD diye göstereceğiz.

[12] Paul Ricoeur'ün söylediği gibi, "bir metafor, yalnız başına değil, [yalnızca] yorum içinde ve yorum aracılığıyla varolabilir.": **Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning** (Forth Wort: Texas Christian University Press, 1976), s. 50. Metafor, insanın doğru olacak tarzda okuduğu yanlış ifadedir. Bakınız Donald Davidson, "What Metaphors Mean," **Inquiries Into Truth and Interpretation**, ss. 245–64. Eğer kendisini doğru anlıyorsam, Davidson, metafora ilişkin bir analitik teorinin, bir metaforu formuyla dile getiremeyeceğiniz için, imkânsız olduğunu öne sürmektedir.

[13] **Sein und Zeit** (Tübingen: Max Niemeyer, 1960), s. 148, bundan böyle SZ diye gestereceğim; **Being and Time**, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), ss. 188–89, bundan böyle BT diye göstereceğim.

gibi olmaktan çıkarılan şey – apaçık biçimde anlaşılan şey – birşey olarak birşey yapısına sahiptir. El–de–hazır durumdaki bu belirli birşeyi, olabileceği şeye göre çerçeveleme sorunu, çerçeveleme suretiyle yorumlayıcı cevaba maruz kalır ki bu cevap, filanca bir amaç için [es ist zum....]verilmiş bir cevaptır. Eğer biz, onun ne için olduğunu [des Vozu] söylersek, yalnızca birşeyi tasarlamış olmakla kalmayız; fakat aynı zamanda, tasarlanan şeyi, sorun haline getirdiğimiz şey olarak anlarız [das Gennante ist verstanden als das, als welches das in Frage stehende zu nehmen ist]. Anlamada açılan şey – anlaşılan şey – onun "o olarak" apaçık şekilde göze çarpacak hale getirilebileceği tarzda zaten erişilebilir olandır. Bu "olarak/o olarak (as)," anlaşılan birşeyin apaçıklık yapısını oluşturur. O, yorumu oluşturur. [SZ, ss. 148–49; BT, s. 189]

Burada söylenmek istenen şey, dünyayla ilişkimizin, dünyadaki varlığımızın, dünyamızın, onu anlamlı kılmak için kavramsal şekilde bir nesne olarak kavramamızı gerektiren yabancı birşey olmaması anlamında, zaten hermeneutik olduğudur; genellikle bizden doğan bir ikinci düşünceyi gerektirmeyen bildik bir dünyadır. Dilthey'ın kavramlarıyla, "Biz, bu tarihsel ve anlaşılan dünya içindeki heryerde yuvamızdayız."[14] Heidegger için bu, pratik şekilde, etrafımızdaki herşeyle birlikte – yani, "el–de-hazır" olan şeyle birlikte – nasıl yaşlandığımızı bildiğimiz anlamına gelir. "Dikkatle bakma" (sağgörü/sağduyu/birşeyi bir şey olarak görme/sponten görme circumspection) Heidegger'in, gerçekleştirdiğimiz pratik tarzda, kendisiyle el–de–hazır olan şeyi ele geçirdiğimiz bir özel görme/vukuf türünü karakterize etmek için kullandığı terimdir -yani, biz el–de–hazır olan şeyi herhangi bir nesne türü olarak görmeyiz; daha çok onu, onun "bir–şey–içinliği"ne göre ya da ne için olduğuna göre ya da (çok daha temelde) kendi kendimizi içinde bulduğumuz durumda, orada gerçekleşmekte olan şeye göre anlarız. (Orada gerçekleşen şeyi biliriz ve o bizi şaşkınlığa uğratmaz; onunla ilgili hiçbir özel açıklama yapılmak zorunda değildir.) Heidegger, el–de–hazır olan şey tarafından iyelik edilen "donanıma has (equipmental)" varlık türünden sözeder – **Varlık ve Zaman**'da sık sık ortaya çıkan örneği, çekiç örneğidir – fakat o bununla, bir aletler dünyasında yaşadığımızı değil, yalnızca, dünyamızla ilişkimizin, teorik bir ilgi ilişkisinden çok pratik bir ilgi ilişkisi olduğunu, dile getirir.

Şimdi, özellikle anlamak istediğim şey şudur: Heidegger'in "**apaçık şekilde** anlaşılan şey" – yani, yorumlanan şey, "**birşey olarak birşeyin yapısına** sahiptir" derken böylesine kuvvetle vurguladığı bu "olarak"ın anlamı nedir? Bana göre, Heidegger'in kastettiği şey, yorumun yapısının (**Auslegung**) niyete dayalı birşey olmaktan çok, diyelim, figürel olduğudur. "Anlamaya yansıyan imkânların sonuca ulaştırılması," birşeyin elde olduğu durumda ele alınma veya düşünülme (figured) tarzının sonuca ulaştırılmasıdır; birşeyin nasıl ele alınması ya da algılanması veya Heideg-

---

[14] **Selected Writings**, s. 191.

ger'in söylediği şekliyle "dile getirilmesi gerektiği konusuyla ilgili somut şartlarda mündemiç/içkin bir sorunun yorumlanmasıdır". Bu ne türden bir dile getirmedir? Elde bulunan şey, asla basitçe, onun kendi kendisine-özgülüğünün saflığı dahilinde kavranamaz: o asla basitçe (başka herşeyden önce), aslında **olduğu gibi** tasarlanamaz. Gerçekten de, başka bir yerde (mesela, yeryüzü ve dünya kavramlarını ayrıntılarıyla ele alırken) Heidegger, herhangi birşeyin, öyle birşey olarak, ona nüfuz etmek, onu kendi içinde bir nesne olarak kavramak amacıyla yapılan her çaba öncesinde daima kendi kendisini kapalı tuttuğunu söyleyecektir.[15] Bununla birlikte, gündelik pratik ilgi dünyasında, elde bulunan şey, kendi başına gömülü değil, **birşey olarak** gömülüdür: "tasarlanan şey," der Heidegger, "düşünülmesi gereken şey **olarak** anlaşılır." Anlaşılan şey, sadece orada birşey değildir; o, birşey olarak oradadır ve orada, "olarak" "göre" anlamına gelir. "Olarak," kendisi aracılığıyla birşeyin, yalnızca yabani kendisi dışında birşey olarak kavrandığı bir figürasyon/temsil ya da nakil/transfer veya metafor terimidir. Heidegger bunu "hermeneutik 'olarak'" diye adlandırır ve bazan da ona "ontolojik-hermeneutik 'olarak'" der (**SZ**, s. 158; **BT**, s. 201). Onunladır ki, birşey , "sezgi yoluyla," veya "niyetlenilerek," veya "tematik biçimde" bir nesne olarak kavranmaktan çok, durumuna göre sağduyuyla/basiretle anlaşılır.

Heidegger'in burada söylediği şeyin sonucu, bir bilinç alanında olmadığımız (sözün gelişi, Dilthey'ın düşündüğü gibi), daha çok, dil alanında olduğumuzdur. Heidegger'in düşünüşündeki lingüistik dönüşüm, **Varlık ve Zaman**'ın 32. kısmında lokalize olmuştur, şiir, düşünme ve söyleme hakkındaki geç dönem yazıları denilen yazılarında değil. Bunu, aşağıdaki hususlara işaret ederek açıklığa kavuşturmama izin verin.

Birincisi, dünyayı herhangi birşeyden dahi önce, mevcut yapılar "olarak" kavrayışımızın bir ifade formunda sergilendiğidir. "Şartlar olarak el–de–hazır bulunan şeyle meşguliyetimizde, onu yorumlayarak" der Heidegger, "onu bir masa, bir kapı, bir top arabası, bir köprü olarak 'görürüz.' ... El–de–hazır olanın herhangi bir saf ön–teyidi, kendi içinde, daha önceden anlaşılan ve yorumlanan birşeydir. ... Birşeyle karşı karşıya gelindiğinde o, ilişkili olduğu şeylerin tamamına göre anlaşılır; bu tür bir görme kendisini, bu totaliteye ait olan ve ona atfedilen ilişkilerin (bir–şey–içinlik ilişkilerinin) apaçıklığında gizler (**SZ**, s. 149; **BT**, s. 189). "Olarak," başka bir söyleyişle, başlangıçta mevcut olandır – yani, ontolojik olarak sezgiden önce gelir – Grekler'den beri ontolojinin bütün bir tarihi bunun aksini söylüyor olmasına rağmen bu böyledir (krş. **SZ**, s. 358; **BT**, s. 410). "Birşeyle ilişkiye gir-

---

[15] Mesela, şu yazısında; "The Origin of the Work of Art," Heidegger, **Poetry, Language, Thought**, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper and Row, 1971), ss. 17–81.

diğimizde," demektedir Heidegger, "yalnızca bize en yakın olan Şeyleri görmemiz, kendi içinde bize yorumun yapısını da taşır ve böylece, tam da birşeyi başlangıçta bağımsız birşey olarak, deyim yerindeyse o 'olarak' kavrayış tarzımız, belirli bir yeniden düzenlemeyi gerektirir. Birşeye saf biçimde baktığımız zaman, onu bizden–önce–orada bulunan bütünüyle kendisi birşey–olarak–kavrayışımız karşımıza, bir artık onu anlama başarısızlığı olarak çıkar. Birşeyi birşey 'olarak'tan 'bağımsız' birşey olarak bu kavrayışımız, yalnızca insanın anladığı şeyi bir görme türünden mahrumiyetidir" (**SZ**, s. 149; **BT**, s. 190).[16] Bu saf bakmaya veya bu anlama başarısızlığına, biraz sonra tekrar döneceğiz.

İkinci husus, herhangi bir şeyi anlamamız konusunda daima bir yorumlar plüralitesinin/çokluğunun bulunacağıdır. Anlaşılabilirlik daima, anlamanın sınırsız şekilde izah edilebilmesi anlamında, tekil olmaktan çok çoğuldur; başka bir şekilde dile getirmek gerekirse, anlama, sabit ya da nihaî yorum biçiminde bir durma noktasına getirilemez. Birşey "olarak," yorumun yapısının kapalı değil açık bir yapı olması anlamına gelir; yani o, Heidegger'in söylemeyi sevdiği şekliyle, "bir ilişkili/dahil oluşlar totalitesine" varır, ve bu totaliteye ulaştığı içindir ki, daima, herhangi birşeyin herhangi bir durumda nasıl anlaşılacağı konusu açık kalır. Bu dile düşmüş/ünlü bir problemdir elbette. Anlamamıza ilişkin mantık skandalı, daima, belirsizlikten kurtarmak için onu sabitleştirmenin zorluğu olagelmiştir – yani, birşeyi kendisi "olarak" **bağımsız** birşey olarak ya da herhangi birşeyle karşı karşıya gelindiğinde, durumun içerdiği "dahloluşlar/ilişkiler totalitesinden" **bağımsız** birşey olarak sabitleştirme zorluğu. (Daha sonra hukuka, bunun sabitleştirmenin bir örneği olarak atıfta bulunacağım.) "Yorumlamada," der Heidegger, "tabiri caizse, el–de–hazır bulunan çıplak birşeye bir 'anlam' [**Bedeutung**] yükleyemeyiz, ona bir değer atfedemeyiz; fakat, bu–dünya–içinde birşeyle, o şey olarak karşı karşıya geldiğimiz zaman, sözkonusu şey, önceden, dünyaya ilişkin kavrayışımız içinde açılan bir dahlolmaya/içerilmeye/ilişkiye [**Bewandtnis**] zaten sahiptir ve bu dahlolma/içerilme/ilişki, yorum tarafından sergilenmekte olan bir ilişkidir" (**SZ**, s. 150; **BT**, ss. 190–91.). Bahis konusu şey, asla yalnızca saf kendisi değildir, çünkü, o asla yalnızca **kendisi/kendi başına** değildir; varlığı yalnızca,

---

16 Bu Wittgenstein'ın **Philosophical Inwestigations** [Felsefi Araştırmalar] adlı çalışmasındaki (görmenin daima "olarak–görme" olduğu yer) ünlü ördek–tavşan görmeleriyle karşılaştırılabilir, fakat gerçekte, yerinde bir karşılaştırma, Nietzsche'nin, algının bizatihi kendisinin metaforik olduğu yolundaki fikirleriyle yapılabilir. Bakınız, Lawrence Hinman, "Nietzsche, Metaphor, and Truth," **Philosophy and Phenomenological Research 43** (1982–83): 184–185. Heidegger'in yorumun bu "olarak–yapısı"na ilişkin anlayışı, Nietzsche'nin metafor fikrine benzer ve herhangi bir türden empirizmi – Wittgensteinki dahil – sorun olmaktan çıkarır.

incelememiz için el–de–mevcut değildır, aynı zamanda daima konumlandırılmış, daima zamansal ve tarihsel, daima, süregelen birşeye göre el–de–hazır'dır – veya gerçekten de, birçok şeye göre bir varolmadır: dünya–içindeki–varlığımızla içiçedir ve yorumun izah etmeye çalıştığı şey budur. Birşeyi birşey **olarak** anlamak, yani, birşeyi yorumlamak, onu varoluşu dahilinde anlamak anlamına gelir – yani, içinde kendimizi onunla birarada bulduğumuz duruma göre, durumla birlikte anlamak demektir.

Gadamer'i izleyerek, ilgilenilen şeylere göre değil, süregelen durumlara göre anlamamızın gerekmesinin nedeni belki de budur; çünkü, anlama daima, yalnızca sübjektif/öznel bakışımız tarafından izole edilen nesnelerden çok durumlara ilişkin birşeydir. Her ne olursa olsun, Gadamer'e göre, durumlar öncelikli ve esastır: anlamak, belirli bir tarzda bir duruma girmek ya da bir durumun içinde olmak demektir. Anlama, yalnızca birşeyin kavranması değildir. Anlama, bir bilinç sorunu değil, bir oluş meselesidir.[17]

Keza, (bir nesneye tekabül eden şeyler olarak) gösterge, referans, niyet/amaç ve anlam gibi mantıksal kavramların, yorumun yapısını tanımlamakta yetersiz kalmalarının nedeni de budur. Bu kavramlar, nesne–yönelimli kavramlardır – yani, Kartezyen–Kantçı özne-nesne eksenini varsayarlar. Heidegger'e göre, onlar, ısbat ve iddia ile beyan etme alanına (**Aussage**) aittirler – **Varlık ve Zaman**'ın 33. kısmındaki tema budur ve onlar burada "türev yorumlama tarzı" olarak karakterize edilirler. (**SZ**, s. 153; **BT**, s. 195). Bu "olarak"tan "yeniden düzenleme" diye sözettiği (**SZ**, 149; **BT**, s. 190) şeydir ve bu yeniden düzenleme, birşeyi "birşey olarak'tan bağımsız" kavramamıza, tekanlamlılığın mantıksal saflığına ilgi içinde belirsizlikleri gidermemize ve çifte anlamları ortadan kaldırmamıza imkân verir. Çoğu insan, bir "yeniden düzenlemeyi," felsefenin başlangıcı olarak benimser (felsefeyi, bilimlerin mantıksal bakımdan kesin bilimi olarak). Bu kesinlikle dile getirme iddiası, der Heidegger, yorumun "birşey olarak-yapısının/as-structure) "tadili/değişikliğe uğratılması"dır: "Bir iddiaya/teze, el–de-hazır olan şeye göre, belirli bir karakter verildiğinde, ilgili iddia, onun hakkında, bir 'ne' **olarak** birşey söyler ve bu 'ne' o şey olarak el–de–hazır bulunan **şeyden türetilir**" (**SZ**, s. 158; **BT**, s. 200). Bu kesinlikle dile getirme iddiası bize, **birşeyin birşey olarak** yapısını bastırarak onu, belirsizlikten uzak birşey olarak kavrama imkânı sağlar: "Anlaşılan şeyi kendine maletme fonksiyonu dahilinde," der Heidegger, "artık 'olarak' bir dahller/ilişkiler totalitesine ulaşamaz. Referans-ilişkilerinin Dile Geti-

[17] **Wahrheit und Methode** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960), ss. 284–90, bundan böyle **WM** diye atıfta bulunacağım; **Truth and Method**, trans. and ed. Garret Barden and John Cumming (New York: Seabury Press, 1975), ss. 267–74, bundan böyle **TM** diye atıfta bulunacağım.

rilmesi ihtimallerine gelince, o, anlamını, çevresel bakımdan gerçekte o olarak oluşan şeyden kopmuş durumdadır. 'Olarak,' yalnızca el–de–hazır bulunan şeyin tekbiçimli planına geri itilir. O, insanın yalnızca el–de–hazır bulunan şeyi görmesine ve onu belirli bir tarzda görmesine imkân veren yapıya doğru küçülür." Burada, en azından birşeye **bakmaya** muktedirizdir; yani, birşeyi **olduğu şey olarak** (yalnızca mevcut birşey olarak) anlamaya muktedirizdir – sanki bu, tecrübenin amacıymış gibi anlamaya muktedirizdir! Heidegger'in dile getirdiği gibi, "Sağduyu ilgisinin öncelikli 'olarak'ının el–de–mevcut bulunan şeye belirli bir karakter (**aslında olduğu şey olarak birşey**) verilmesine duyulan ilgiye ilişkin 'olarak'la bu eşitlenmesi, bu kesinlikle dile getirme iddiasının özelliğidir. Bu yolla o yalnızca, birşeyin, ona yalnızca baktığımız tarzda sergilenmesi imkânını sağlar" (**SZ**, s. 158; **BT**, ss. 200–201).

Fakat, bizden önce, ona baktığımız tarzda gördüğümüz şeyle aynı şeye sahip bulunan şey nedir? Heidegger'in bu sonuçla ilgili şu ifadesini daha önce iktibas etmiştim: "Birşeye saf bir şekilde baktığımız zaman, onu bizden önce– orada bulunan –bütünüyle kendisi birşey–olarak–kavrayışımız karşımıza, **bir artık onu anlama başarısızlığı** olarak çıkar. Birşey olarak'tan bağımsız birşey olarak bu kavrayışımız, **yalnızca**, insanın anladığı şeyi bir görme türünden mahrumiyetidir" (**SZ**, s. 149; **BT**, s. 190). Şeyleri anlamak, onlar arasında evde olmaktır. Kesinlikle dile getirme iddiası, yabancılaşmadır. Biz, kesinlikle dile getirdiğimizi iddia ederek, "'olarak'tan bütünüyle 'bağımsız/özgür'" olamayız kesinlikle. Olduğu gibi **olarak**'taki "olarak," tam anlamıyla dile getirmek gerekirse, daha çok hermeneutiktir (birşey **olarak** birşeyin "olarakı"dır); bu durumda Heidegger onun, **apophantic/kategorik** – yani, predicative/doğrulayıcı, nesnelleştirici, kavramsal ve metodolojik – olduğunu söyler, öyle ki, bu durumda biz o şeyi, sanki artık bir sorun değilmiş gibi kavrayabiliriz, yani, artık onu, bir kategorik önerme formunda kavrayabiliriz. (hemen her durumda aynı şekilde kavrayarak). Heidegger'in fikri, birşeyin kategorik olarak bir olduğu "şey" olarak bu belirlenmesinin, herşeye rağmen, onu kavramanın sadece bir başka tarzı olduğudur. Farklılık, **kategorik/apophantic** "olarak"ın şeylere sağduyu ilgisinden (onlar arasında evde olmaktan) şeylere teorik ilgiye (onları, gözlem ya da analiz altına yerleştirmeye) geçişi göstermesidir; veya Heidegger'in dile getirdiği gibi, farklılık, "teorik davranışın menşeini/kaynağını," dünya–içindeki– gündelik varlığımızı oluşturan pratik davranışa karşıt bir konuma yerleştirilmesine işaret eder. (**SZ**, s. 360; **BT**, s. 412). Buradaki şeyler olarak şeyler, aralarında kendimizi bulduğumuz durumlara öncelik kazanmaya başlar. Ve burada biz, analitik ve bi-

limsel tutumlarımızın başlangıç noktalarına sahibizdir – ve keza insan, estetik tutumumuzun başlangıç noktalarını da göstermelidir.

Bu estetik vaziyet alışlar sorunu, yeniden ele alınmaya değer bir sorundur. "Sanat Eserinin Kökeni" adlı denemesinde Heidegger, müzelerin, onları yalnızca gerçekte oldukları gibi, yani, varlıklarından yoksun şeyler olarak ya da yalnızca onları baktığımız tarz içinde şeyler olarak sergileyebildiklerinden sanat eserlerine elverişli mekânlar olmadıklarına işaret eder. Bu ilgi çekicidir;çünkü, büyük sanat eseri bizi pekâlâ, söylediğimiz gibi, büyülemiş ya da hayrete düşürmüş olabilir – bir söz kaybına (yorumun ötesinde bir söz kaybına) – doğasındaki bizi esir edebilme gücü nedeniyle değil yalnızca, onun için tahsis ettiğimiz yerden dolayı da ya da bizim için bir yere konulduğu ve bizim ona ilgimizi, bir tekil ya da tek-amaçlı bir tarzda sabitleştirdiği için de: bu yüzden, "onu bizden–önce–orada bulunan –bütünüyle kendisi olan birşey olarak–kavrayışımız karşımıza, **bir artık onu anlama başarısızlığı olarak** çıkar." Bizim bu olaya biricik müracaatımız, esere yönelik kategorik tutumları benimsemektir – yani, sadece ona bakan uzmanlar (mütehassıslar) olmak veya onun nasıl çalıştığını ya da nasıl yapıldığını gösterecek kadar mahir olmaktır (sözün gelişi, onu yapısal özelliklerine göre ya da hep aynı kalan özelliklerine göre tanımlamak için – gramerde olduğu gibi – onu bir sistem olarak resmeden uzmanlar). Bu şekilde, teknik bilgi ya da know-how vasıtasıyla, anlama kaybımızı telafi etmeyi deneriz. Bir sanat eserini anlamanın ne olduğu sorununun bütün hermeneutik sorunların en zoru ve genellikle bir tecrübeyle terbiye/yetişme, tat/lezzet ya da duyarlılık meselesi haline getirilen ya da dönüştürülen bir sorun olmasında şaşılacak hiçbir şey yoktur.

Her neyse, hiç kuşku yoktur ki, Heidegger, Kant'dan beri estetikte temel bir konuma sahip bulunan, sanat eserinin kendisine has berrak bir alana ait olduğu ya da basitçe, gündelik dünya–içinde–olmanın bir parçası değil, aksine gündelik olandan bir özgürleşme/kopuş olduğu görüşünü aşmak ister. Bu yüzden Heidegger, sözün gelişi Roman Ingarden'a radikal şekilde tezat bir konuma yerleşecek ve şiirin yalnızca diğer şiirlerle anlaşılabileceğini öne süren Northrop Freye'ye tezat şiirin hiçbir şeyle – elde hazır bulunan şey her ne olursa olsun – anlaşılamayacağını öne süren William Carlos William'ın yanında yeralacaktır.[18] Heidegger sanat eserini, bizim sübjektif/öznel bakışımızdan çok sağduyulu ilgimizin ufkuna yerleştirir. Ona göre, sanat eseri, dünyevidir/dünya ile ilgilidir: bir dünya açar ya da kendi etrafında bir dünya devşirir ve sanat eseri, bu tür bir dünyanın çevreselliğine

---

[18] Bakınız Wiilliams, **Kora in Hell: Improvisations, Imaginations**, ed. Webster Schot (New York: New Directions, 1979), s. 70; ve Freye, **Anatomy of Criticism** (Princeton: Princeton University Press, 1957), s. 97.

– onun ikâmet yerimiz olarak karakterine – göre anlaşılabilir. Ehillik/uzmanlık, basitçe dile getirmek gerekirse, kişinin müzenin unsurları arasında kendi yerini alması anlamına gelir.

Bununla birlikte, bu düşünme çizgisini, Heidegger'in, yorumun yapısına ilişkin anlayışına ve insan bilimlerinin söylemi konusunda bize söyleyebileceği şeye geri döndürmek istiyorum. Oluşturmayı arzuladığım husus, edebiyat incelemesi görüş noktasından, Heidegger'in anlayışında gerçekten çok alışılmadık hiçbirşeyin ve kesinlikle pek skandal sayılabilecek hiçbir şeyin bulunmadığıdır. Daha önce hermeneutik " birşey olarak"', kendisi vasıtasıyla birşeyin, yalnızca onun çıplak kendisinden başka birşeye göre (veya birşey "olarak") anlaşıldığı retorik figürasyon ya da metafor anlayışına göre karakterize ettim. Bu "olarak," önceden birşey olarak anlaşılan birşeyin sonradan onu andıran birşey olarak belirlendiği bir benzerlik veya analoji figürü değildir. "Metafor" terimi, anlamlı kılmak için yabancı olanı bildik olana transfer etmekten ibaret özgün (ve metaforik) anlamı içinde kullanılmaktadır ki burada, bu tür bir transferin alternatifi, harfi harfine ya da tam herhangi birşey (kendinde birşey) değildir, tam tersine, hiçbir şeydir (herhangi bir türde hiçbir "anlamı" bulunmayan şey değildir). Birşeyi, yalnızca çıplak kendisine göre anlamak, herhangi bir anlam oluşturmaz; o, hiçbir suretle anlaşılamaz – bu, onu anlamak demek değildir. Heidegger'in söylediği gibi bu, ona katıksız bakış değildir (sanki hayret içindeymişçesine, içi boş bir biçimde bakmak değildir). "Anlamdan yoksun/çıplak kendi" kavramının bizatihi kendisi, bu bakımdan, kendisi de bir metafor türü olan açık bir kelime ve deyimleri yanlış kullanma (catachresis) (adlandırılabilir olmayanı adlandırma) örneğidir. Anlamdan yoksun/çıplak kendi fikri, tıpkı çıplak olgular nosyonu gibi, boş bir fikirdir – empirizmin boş dogmalarından biridir.

Bu konuda kafa patlatmanın bir diğer yolu, hermeneutik alegori/kinaye kavramıyla düşünmektir. Birşeyi, gerçekte olduğu gibi verili birşey olarak değil, birşey olarak anlamak, onu alegorize etmektir/kinayeyle dile getirmektir. Bununla, Heidegger'in yorumun "olarak-yapısı" (as-structure) diye adlandırdığı şeyin, geleneksel alegori/kinaye yapısından – geleneksel alegori yapısı daima, kendi başına kavranamayacak olan şeyi, başka birşey olarak kavramak, yani, hiçbir suretle hiçbir anlam yüklenemeyen "şey olarak" kavranan şeye zıt olarak, hissedilebilir biçimde kavranabilen "şey olarak" kavramak anlamına geliyordu – başka birşey olmadığını kastediyorum. Temelde alegorik/kinayeli yorum yapısını anlamak, eğer yalnızca bir köylü ayakkabısı ya da çekiç gibi araçsal oluş tarzlarına göre değil, metinlerin anlaşılmasına göre düşünüyorsak, çok daha kolaydır. Burada "alegori (kinaye)," modern ve romantik anlamıyla değil, antik anlamıyla anlaşılıyor olmalıdır. O,

düşüncelerin kişileştirilmesi demek değildir; daha çok, metinle metni anlamanın içinde devam ettiği entellektüel çerçeve arasındaki etkileşime atıfta bulunur. Burada alegori, bir metni okumanın (yani, onu incelemenin), hiçbir şekilde sadece söylenen şeyin bir "kavranışı" veya asla yalnızca bir şifresinin çözülmesi olmadığıdır; o daima bir olarak–okuma'dır, yani, bir anlamlı kılma tarzı içinde söylenen şeye ilişkin kavrayıştır. "Kavrama," okuduğumuzda yaptığımız şeyin, birşeyi oluşturmaktan çok anlamak gibi birşey olduğunu düşünmemize imkân veren bir metafordur. Bununla birlikte, söylenen şey hiçbir biçimde, tartışma götürmez bir kesinlikle kendi başına birşey olarak belirlenemez (olduğu gibi birşey olarak "kavranamaz"); söylenen şey daima, metnin okumasının ya da incelemesinin içinde gerçekleştiği duruma gömülü söylenmemiş, konuşulmamış birşeyi varsayar.

Aslında, Heidegger'in, 32. kısımda yeralan yorumun "önceden varolan/ön yapısı (fore-structure)" hakkındaki ünlü paragrafında dile getirmek istediği şey budur. Bu paragraflar, burada, Heidegger'in çekicini, birşey birşey **olarak** anlaşıldığı zaman, bu birşeyin birşey olarak anlaşılması gereken şeyin, önceden orada bulunan birşey olduğunu dile getirmek amacıyla, metinsel yorum lehine bir kenara koyma tarzıyle ilgilidir. "Her durumda," der Heidegger, "yorum, **önceden/peşinen sahip olduğumuz birşeyde** – bir **önceden–sahip olmada**, bir **önceden mevcut–fikirde**, ve bir **önceden–kavrayışta** – temellenir" (**SZ**, s. 150; **BT**, ss. 191). Sık sık iktibas edilen ifade şudur: "Yorum asla, bize sunulan şeyin bir önvarsayımsız/önkabulsüz/önyargısız kavranışı değildir. Eğer insan, bütünüyle metin Yorumu anlamında, belirli bir somut yorum türüne angaje ise, angaje olduğu zaman, 'orada duran'şeye başvurmak [**beruft**] ister ve sonra, ilk etapta 'orada duran' şeyin, yorumu yapan kişinin apaçık tartışılmamış varsayımından [**Vormeinung**] başka birşey olmadığını görür" (**SZ**, s. 150; **BT**, ss. 191–192). Heidegger'in burada göstermek istediği şey, yorumun "olarak-yapısı" ile anlamanın "önceden mevcut-yapısı" arasındaki "varoluşsal-ontolojik bağlantı" (existential-ontological connection)'dır. Vukubuldukları tarzla, bu iki yapı, "olarak"ın tarihselliğinden dolayı, aynıdır. Birşeyi birşey olarak anlamak, onu, konumlanmış birşey olarak anlamaktır – yani, içinde bize ulaştığı ve içinde kendimizi bulduğumuz duruma göre anlamaktır.

Başka bir söyleyişle, birşeyi anlamak, daima, tarihe gömülüdür. Bu yüzden, Hıristiyan Çağları'nın birinci yüzyılında, İskenderiyeli Philo, Cain ve Abel'in Kitab-ı Mukaddes'le ilgili hikâyesini, bir ahlâk felsefesi metni olarak – hayatın ya da yaşantının iki temel ilkesi, yani kişinin Tanrı sevgisiyle kendi kendisine sevgisi arasındaki çatışmanın hikâyesi olarak – ele alır; yo-

rumundaki "olarak," Helenizmin entellektüel çerçevesinin mümkün kılan zımnî/örtük bir anlayışı dile getirir. Metnin yerine, Philo'nun metni yorumunun ikame edilmediğine dikkat edin. Metin hikâyeyi, hemen hemen olduğu gibi anlatır, fakat, bunu her durumda, bir anlama durumu içinde böyle yapar. Birşey "olarak," bizi, metni anlamayı kuşatan şartlara açar. Philo'nun hermeneutik pratiği, gayet tabii, alegorik/kinayeli yorumun klasik mekânıdır; alışkanlığımız, bu tür bir pratiği, basit ve kaba bir yanlış okuma olarak hesaba katmaktır; fakat refleksif düşündüğümüzde, bu konuda nasıl haklı olabiliriz sorusuna cevap vermemiz zordur. Heidegger, herhangi bir durumda, modern pratiğin – "tam tekstüel yorum" diye adlandırdığı şeyin ya da filolojinin veya edebiyat eleştirisinin icra ettiği yorum türünün – Philos'un yorumundan hiç de daha az alegorik olmadığını görmemize yardım eder. Cain ve Abel'in Kitab-ı Mukaddes hikâyesini (hep dile getirdiğimiz gibi) "objektif şekilde," tarihsel eleştirinin kurallarına ya da modern metin araştırmacılığının kategorilerine göre okunması gereken bir antik doküman olarak ele aldığımızda, metni kendisine göre inşa ettiğimiz "birşey olarak," o hiç de Philo'ninkinden daha az tarihte konumlanmış bir metin değildir.

Okuma tarzımızın, bize, Philo'nun okumasında bulunmayan bir objektivite/nesnellik ve hakikat sağladığına inanmamız bir illüzyondur. Biz metni, Cain ve Abel'in hikâyesini eleştirel tarzda, sözün gelişi, bir suç-ve-cezalandırma masalı, Tekvin/Yaratılış metni içinde tekrar tekrar ortaya çıkan bu tür birbirini izleyen hikâyelerden biri olarak inşa ettiğimiz zamanlardaki gibi, halen tatbik edilen eleştirinin entellektüel çerçevesi içinde kavrarız. **Hakikat ve Yöntem**'de Gadamer'in göstermeye çalıştığı gibi, bir metnin mevcut yorumu, sanki saf bir mantıksal uzaydaymışçasına, asla kendi başına gerçekleşmez; tersine, bir metne yüklenen her inşa – tarihsel eleştirinin kuralları temelinde geçerlilik talebinde bulunan inşalar bile – geniş bir önceden belirlenmişlikler yapısının parçası olduğu için daima, bu tür birşey yapmanın belirli, sınırlı ve tarihsel geleneğinin bir parçası olarak gerçekleşir. Bir metni anlamlı kılmak, her durumda, metni bu tür bir yapıya göre anlamlı kılmaktır. Alegorinin, diğer yöntemler arasında bir yorum yöntemi olmadığı söylendiğinde kastedilen şey budur – o, bir metodolojik anlama ürünü değildir, tersine, yorumun yapısının ta kendisidir.[19]

---

[19] Alegori ile ilgili bu tartışmayı, "The Problem of Figuration in Antiquity," **Hermeneutics: Questions and Prospects**, eds.: Gary Shapiro and Alan Sica (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), ss. 147–64'teki yazımda, daha ayrıntılı şekilde yaptım. Frederic Jameson, **The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act** (Ithaca: Cornell University Press, 1980), ss. 17–102'de benzer bir tartışma yeralmaktadır. Doğru anlaşıldığında alegori, bir metnin söylediği şeyin baskı altında tutulması değil, daha çok, dokümanter okuma formunun – bu okuma tarzı, metnin iddialarına, kendisinin "objektif" ve "doğru" okuma iddiasının parçası olarak bir

Alegori örneği, **logos**'un zayıflığı problemiyle karşı karşıya gelmenin dramatik bir yolunu sağlar. Modern okuyucu,.herhangi bir olayda, alegorinin mantıksal zayıflığının hatırlatılmasına ihtiyaç duymaz. Gerçekten de, romantik ve modern alegori kavramı, bana, dilin analitik küçümsenişi ile elele birarada gidiyor gibi görünüyor: herikisi de, Timothy Reis'ın "modernizmin söylemi" – o modernizmin söylemini, Aydınlanma sırasında "düşüncenin, bilginin, kültürün ve her türden sosyal pratiğin aldığı zorunlu biçim ve tek dominant yapı" haline gelen " söyleme ilişkin 'analitik-başvuru' sınıfı/türü" olarak belirler – diye adlandırdığı şeyden kaynaklanır[20] Bu tür bir söylemde, hermeneutik "birşey olarak," bir skandaldır. Sade bir şekilde dile getirmek gerekirse, birşey "olarak," hermeneutik daireyi, fasit/kısır döngü daire haline getiren şeydir: birşey "olarak," daireyi kapatır ve onu olduğu şey haline getirir – o, geçmişle şimdi, gelenekle maletme (appropriation), geçmişten gelen şeyle geçmişten gelen şeyin öngörülmeyen durumlara uygulanması, söylenen şeyle anlaşılan şey arasındaki mantıksal "gediği" doldurur. Bununla birlikte, Heidegger'in düşünme çizgisi, bu skandalın etkisinin hissedilmesini zorlaştırır. 32. Kısmın sonunda söylediği üzere, "Anlamanın ve yorumun bir kesin bilgi idealiyle bağdaştırılması değildir buradaki sorun. Böyle bir idealin kendisi, anlamanın bir alt türüdür yalnızca – el-de-mevcut olanı, meşru temel idrak edilemezliği [**Unverstandlichkeit**] içinde kavrama görevinde yanlış yola sürüklenen bir alt tür.[21] Yorumu mümkün kılan temel şartların yerine getirilmesi gerekiyorsa, bu daha çok, yorumun içinde icra edildiği temel şartlar önceden anlaşılmaksızın yapılamaz. Tartışma götürmez olan şey, dairenin dışına çıkmak değil, aksine doğru yola girmektir" (**SZ**, s. 153; **BT**, s. 194–195). Birşey "olarak," anlamayı bir epistemolojik algı modeline veya niyet/gaye bilincine ya da özne ile nesne arasındaki bir mütekabiliyet yapısına göre tanımlamaya çalışan bir hermeneutik teoriye intibak ettirilemez. O, birşey "olarak"ın, söylenen şeyin ona ilişkin anlamayla örtüşme tarzında duran "olarak" değildir; tersine, birşey "olarak," söylenen şeyin anlamanın içinde gerçekleştiği durumdur. O, bir anlama gerçekleştiğinde, her durumda yerinde duran şeydir. Birşey "olarak," yıkıcı değil, üreticidir. Söylenen şeyi

statü belirler – tersine, bir metnin ortaya koyduğu iddiaların yoruma açılmasıdır. Alegori, metinle bir özne-nesne ilişkisini değil, diyalog ilişkisini gerektirir.

20 Timothy J. Reiss, **The Discourse of Modernism** (Ithaca: Cornell University Press, 1982), s. 23.

21 Krş.. **SZ**, s. 149; **BT**, s. 90: "Birşeye nötr şekilde baktığımız zaman, bizden-önce-orada bulunan-onu- kendisi olarak kavrayışımız karşımıza, **bir artık onu anlama başarısızlığı olarak çıkar**." "Temel kavranamazlığı içinde el-de-hazır bulanan," "gündelik pratik ilgilerimizle ile-birlikte-varlığımıza zıtlık içindeki birşeye teorik ilgi yöneltttiğimiz zamanki gibi," "birşey olarak'tan bağımsız" kavramaya çalıştığımız şeydir."

birşey "olarak"tan bağımsız kavrama fikri – söylenen şeyin basit bir yeniden üretimi (röprodüksiyonu) olarak anlama fikri – boş bir fikirdir.

Gadamer, "birşey olarak"ın verimliliğini, anlamanın farklılık gösteren karakteriyle ilgili ünlü deyişiyle –"Eğer hiçbir biçimde anlamıyorsak, farklı tarzda anladığımızı söylememiz kâfidir" (**WM**, s. 280; **TM**, s.264) – birlikte yalnızca **Hakikat ve Yöntem**'de değil, aynı zamanda, insanî düşünüşün ve söylemin diyalektik yapısını insanî düşünüş ve söylemin diyalektik yapısı olarak tanımlama teşebbüsünün parçası olarak da onun hermeneutik düşüncelerinin (reflections) ana teması haline getirmiştir. Burada özellikle, Gadamer'in doğrudan doğruya Platon'un **logos**'un zayıflığı ile ilgili sorununa yöneldiği Platon denemelerine atıfta bulunuyorum. Gadamer, Platon'un sorununu, şu şekilde dile getirir: konuşurken, neden herhangi bir kişiyi herhangi birşeyi anlamak zorunda bırakamıyoruz? "Neden, sözün gelişi matematikçinin yapabildiği tarzda birini anlamaya zorlama ihtimali, felsefede varolmamaktadır?"[22] Neden, dilin herhangi bir kullanımı durumunda – en sistematik inşalarımızda dahi – söylenen şey daima sorgulanmaya veya eleştirilere açık kalmaktadır ya da neden anlamı bizi şaşkınlık içinde bırakan tersine çevirme işlemlerine açık kalmaktadır? Bu sorunun kısa cevabı, söylediğimiz herşeyde, şeyleri tam olarak ve nihaî bir şekilde belirlememizi engelleyen bir belirlenemezlik unsurunun bulunduğudur. Fakat bu ne anlama gelmektedir?

Gadamer, Platon için, bu belirlenemezliğin yalnızca kullandığımız kelimelerde ikâmet etmediğini gösterir; yani, söylemi bu tarzda açan ve sürekli revizyona tabi tuttuğumuz şeyi oluşturan işaretlerin/göstergelerin düzensizliği ya da belirsizliği, kelimelerle şeylerin mukayese edilemezlikleri değildir. Belirlenemezlik, tartışılamaz sonuçlara doğru kavramsal tanım ve metodik ilerleme araçları vasıtasıyla göstergelerin belirsizliğini aşma teşebbüslerimizle inşa ettiğimiz büyük sınıflandırıcı yapıları bile istila eder. Gadamer'in söylediği gibi, "**Sophist**'teki en yüksek türdeki türlerin birbiriyle örülmüşlüğü, hatta genç Sokrates'in yaşlı Parmenides aracılığıyla yeteneğinin sınandığı diyalektik uygulama yalnızca, bütünüyle kendisi durumunda izole edilmiş bir düşünceyi belirlemenin imkânsız olduğu yolundaki **negatif** öngörüye yolaçar ve düşüncelerin bu birbirleriyle örülmüşlüklerinin bizzat kendisi, bir pozitif, kesin ve belirsizlikten uzak düşünceler piramidine [**die positive Vorstellung einer, eindeutigen Begriffspyramide**] karşı koyar" (**DS**, s. 22; **DD**, s. 110). Gadamer-

---

[22] **DS**, s. 18;**DD**, s. 99; keza, aşağıdaki çalışmalara da başvurulabilir: Gadamer, "Platons ungeschriebene Dialectik," **Heidelberg Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Klasse 2** (1968): 9–30, bundan böyle **PDU** sembolleriyle atıfta bulunulacak; ve "Plato's Unwritten Dialectic," **DD**, ss. 124–55.

'in yorumladığı şekliyle Platon için **logos**'un temel zayıflığı, kavramsal tahmin zayıflığıdır; bu, Heidegger'in, kategorik (apophantic) iddianın/tezin içinde şeylerin daima belirli durumlara göre inşa edilmelerinin kaçınılmaz olduğu gündelik anlamanın ve yorumun hermeneutik " birşey olarak"ına ezelî ve ebedî bağımlılığı diye atıfta bulunduğu şeydir.

Bununla birlikte, belirlenemezlik problemine uzun süre verilmiş bulunan cevap, belirlenemezliğin bir problem olmadığıdır. Tam tersine belirlenemezlik, söylem ve düşünmenin temel unsuru ve hatta temel kaynağıdır: onsuz söylem hiçbir suretle varolamaz. Gadamer'in ortaya koymak istediği şey budur. Onun görüşü, Platon için diyalektiğin, "bir kesin ve tek anlamlı düşünceler piramidi" inşa etme yöntemi olmadığıdır. O, (Hegel için olduğu gibi) "düşüncenin bütün determinasyon-larının/belirlenimlerinin sistematik ve evrensel gelişimiyle ilgili bir yöntem" (**DS**, s. 5; **DD**, s. 93) değildir. Diyalektik, daha çok, Bir ve Çok'un birbirine karşılıklı bağımlılığında kökleşir – veya daha kesin bir ifade kullanmak gerekirse, Bir'le, **Metafizik**'te Platon'u yorumlayan Aristoteles'in belirlenemez ikili grup/çift (dyad) (987 B 26) diye adlandırdığı şeyin birbirine bağımlılığında kökleşir. Gadamer, sayıların üretilmesine ilişkin teoriyle düşüncelerin insan düşünüşündeki söyleme dayalı karakteri arasında bir benzerlik görür: herikisi de sistemli ve kesin olmaktan çok sonsuz ve bitimsizdir. Platon'un "yazılı olmayan" öğretisi hakkındaki bir denemesinde (Heidegger ve Platon'u tarihsellik ve sonluluk temasına bağlayarak) Gadamer'e göre, bu bitimsizlik, "insanî bilmenin doğasından, insanî olarak, bütün bir varlık ve düşünceler düzenini **uno intiuti** kavrama kapasitesi bulunmayan insanî bilmenin doğasından kaynaklanır. O, bunun yerine, tek tek düşünceler içinde ilerlerken yalnızca sınırlı düzenli artarda gelişleri açığa çıkarmaya muktedirdir ve daha sonra bu artarda gelişleri, iç farklılaştırmada bulunmaksızın tekrar bir bütüne bırakıyor olmalıdır. ... Her ne kadar her serinin her numarası belirli ise de, sayma, sınırsız biçimde 'sonsuzluğa' açılır ve [bu] olgu hem çiftlerin hem de tekin (the dyas and the hen) sayımına eşit müdaheleyi ima eder" (**PUD**, s. 27; **DD**, s. 151). Benzer biçimde, "Bir ve Çok", "Aynılık ve Farklılık', "Varlık'la Yokluk (not-Being)" hakkındaki bütün düşünüş ve söylemde bir eşit içerilme sözkonusudur. "Benim iddiam" der Gadamer, "Platon'un ilgisi, bir üniter üretim sistemi [dihairetischer Erzeugung] gerçekleştirmeye ilgi değildir, yalnızca Bir'le İki'nin ilkelerinin, bütün sayılar dizisini geliştirmeye muktedir – **tıpkı bütün bir söylemi mümkün kıldıkları gibi** – oluşunadır" ("**PUD**," s. 28; **DD**, s. 152).

Burada vurgulamak istediğim, bu son düşüncedir: Bir'le belirlenemez İki'nin ilkeleri "bütün bir söylemi (**Rede**) mümkün kılar." Bir bakıma bu düşünce dökonstrüktiftir; yani, sistematik söylemin imkânsızlığına veya

düşüncelerin daimi ve mantıksal bakımdan doğrulanabilir bir yapı içinde düzenlenmesinin imkânsızlığına imada bulunur. O, herhangi birşeyin, her zaman sorgulamaya maruz kalacak olan bir açıklamasını verme ihtimaline imada bulunur. Dolayısıyla, Platon'un "**logos**'un zayıflığı" görüşüne imada bulunur. Bununla birlikte, Gadamer'in fikri, söylemin, Derrida'nın söylediği üzere, mantıksal-olmayan (a-logical) ve belirlenemez/ kararlaştırılamaz olmaktan çok, diyalektik olduğudur.

Söylem kesinlikle bir çizgisel, inşa edici, geliştirici, sonuçlandırıcı bir hareket değildir – bu noktada Gadamer'le Derrida uzlaşırlar – fakat, hiçbiri onu formel biçimde/mantıksal olarak, bir referanslar sistemi içindeki sonsuz bir yeniden takdimler (reinscriptions) serisi (başka bir söyleyişle, saf gramatik bir operasyon) olarak tanımlamakta yeterli değildirler. Gadamer için o, Bir ve Çok, belirlenebilirlik ile belirlenemezlik, kendisi-olarak-birşey ile birşey-olarak-birşey arasındaki aynı zemin (konu ya da araştırma nesnesi) üzerinde mükerreren gerçekleşen bir ileri bir geri hareketidir. "Platon'un idealar doktrinin" der Gademer, ikna edici bir şekilde kendisinden,diyalektiğin daima bitimsiz ve sonsuz olduğu fikrinin çıkarılabildiği bir genel ilişkiler teorisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu temel teşkil edici teori, **logos**'un daima, bir ideanın "orada" bir başka idea ile birarada olmasını gerektirmesi olacaktır. Bir ideanın kendisinin içyüzünü kavrayış, herşeye rağmen bilgiyi oluşturamaz. [**Logos**, Derrida'ya rağmen, logosentrik değildir.] Yalnızca idea bir diğer ideaya "imada bulunduğu" zaman kendisini birşey **olarak** gösterir" (**PUD**, s. 28: **DD**, s. 152). Ve burada Gadamer apaçık şekilde Heidegger'in hermeneutik "birşey olarak"ına ve onun "oluşturucu anlamı" diye adlandırdığı şeye atıfta bulunur:

> Aristoteles'in tahminin yapısıyla ilgili analizinden yola çıkarak, birşey hakkında, farklı tarzlarda – kategorik açıdan farklı tarzlarda bile – önermeler oluşturabiliriz. Seçilen görüş noktasının sonucu olarak, belirli herhangi bir iddia, birşeyi, onun hakkında oluşturulan şeyden ayırtedilebilir ve iddia oluşturulurken, belirli birşeyi bilincimize "yerleştirir." Bu yüzden yalnızca bir ilişki olarak bilincimize "giren" şey, fiilen "orada" bulunan ilişkidir; yani, inanmamızda ve bilmemizde mevcut bulunan şeyle ilgili açıklık ve apaçıklık içinde duran bir ilişki. (**PUD**, s. 28; **DD**, s. 152).

Veya, başka bir söyleyişle, Aristoteles'ten çok Heidegger'i izleyerek, iddia, temelde yorumlayıcıdır; yani, belirli bir tarzda kavramadır ve yalnızca bir tarzda değil, şu ya da bu anlamda birşey **olarak**, ve yine, kategorik bakımdan farklı tarzda birşey **olarak** kavramaktır – ve böylece sonlu hiçbir terime göre anlamamaktır.

Gadamer'e göre, bu negatif sonlanmama, basitçe dile getirmek gerekirse, diyalektik sürecin açıklığıdır ve bu açıklık, birşeyin dil içinde yorumlanabileceği tarzların çokluğuyla sonuçlanır" [**der Mannigfaltigkeit sprachlicher Auslegungshinsichten**](**DS**, s. 23; **DD**, s. 111). Gada-

mer burada, Aristoteles'in ikilinin/çiftin verimliliği hakkında söylediği şeyi düşünmektedir: "[Platon'un] Bir ve Çift ötesindeki diğer kendiliği/varlığı (entity) oluşturması, asal sayılar dışındaki sayıların muntazaman, bazı plastik maddelerin ürettiği gibi çiftli/ikili grubu üretebileceğine inandığı içindir" (**Metafizik**, 987 B 34–38). İkili'nin belirlenemezliği, üreticidir/verimlidir. Aynı şekilde, diyalektiğin verimliliği, belirlenemezlik bir kez ele geçirilerek mümkün kılındığında, şeyleri (sözkonusu şeyler her ne olursa olsun) sonsuz biçimde dile getirmekte ikâmet eder. Bu noktada Gadamer bizden, Platon'un **Parmenides**'indeki ilk hipotezi hatırlamamızı ister:

> [Tarzların] çokluğunun, sıkıntıcı verici şey olmadığı yerde, belirsizlik [**Vieldeutigkeit**], bir bilme alanını ifade eden anlamın birbiriyle ilişkili boyutlarının bütünlüğü [**ein Ganzes in sich zusammenhangender Bedeutungshingsichten**] elimine edilmeksizin elimine edilebilir. Nesneler hakkında konuşurken, birşeyi diğerinden ayıran anlamın çok değerliliği, bir verimli/üretici belirsizlik içerir, bildiğimiz gibi, yalnızca akademi tarafından aranan bir belirsizlik değil, aynı zamanda bütün analitik dehasıyla Aristoteles tarafından da aranılan bir belirsizlik. Bu diyalektiğin verimliliği, kavramsal belirleme prosedürünün muzdarip olduğu ortadan kaldırılması imkânsız zaafın/zayıflığın pozitif yanıdır. Platon'un sözünü ettiği logoi [**Philebus** 15 D 9-10] ile her çağdaş karşı karşıya geliş [alternde Widerfahrnis], en ekstrem biçimiyle burada bulunur. O burada, tekil kelimelerin konvansiyonel anlamlarının dışına düştüğümüzde yaşadığımız tecrübe olarak ortaya çıkar. Fakat Platon, her **aporia**/görünüşte çözülemez zorluk olduğunu düşündüğü şeyi kaybetme durumunun/paradoks'un bu kaynağı aynı zamanda, söylem içinde ele geçirdiğimiz **euporia**'nın da kaynağı olduğunun bütünüyle bilincindeydi. Birini istemeyen kişi, diğerini de istemeyen kişidir. Göstergeler/işaretler dünyasının olgular dünyasıyla tek anlamlı ve kesin koordinasyonu, yani, ustaları/efendileri olduğumuz dünyanın, onu göstergelerle/işaretlerle düzene sokarak efendisi olmaya çalıştığımız dünyayla tek anlamlı ve kesin koordinasyonu, dil değildir. Dilin ve konuşmanın bütün bir temeli, bu temeli mümkün kılan şeyin bizatihi kendisi, belirsizlik veya son zamanların gramer ve retoriğinin adlandırdığı şekliyle "metafor"dur (**DS**, ss. 23–24; **DD**, s. 111).

Gadamer'in burada söylediği şey yalnızca, dilin perspektifine, eğer bir sınıflandırıcı farklılıklar sistemi olarak veya önermeler oluşturmak için gerekli bir düzenlemeler ve kurallar sistemi olarak bağlı kalmaya devam ediyorsak tuhaf görünecektir; çünkü, Gadamer için dil daima sistemden ve kuraldan kaçmakta olan birşeydir – daima bizden uzaklaşan birşeydir: "Biz konuşuruz" demektedir Gadamer **Hakikat ve Yöntem**'de, "ve söz/kelime, bizi sonuçların ötesine götürür ve muhtemelen kavrayamayacağımız sonuçlara götürür" (**TM**, s. 497). Ancak, açık belirlenemezlik, bu yüzden aklın karışıklığa itilmesi değildir; aksine aklın, daha önce kararlaştırılmış/belirlenmiş ya da sabitleştirilmiş olan şeyden veya ne zaman ortaya çıkabileceğinin önemi bulunmaksızın zaten rayiçte olan şeyden özgürleşmesidir. Bu belirlenemezlik, aklın yeni anlama kaynaklarına açıklığının

işaretidir – mantığın tarihe açıklığının. Öngörü/tahmin, yalnızca sabitleştirilen şeyden bu kurtuluşla/özgürleşmeyle mümkündür.

Gadamer'in söylediği gibi, bu açıklık, retorik olarak, metafor – metafor burada, bir benzerlik kinayesi değildir – kavramı aracılığıyla karakterize edilebilir; yani bu açıklık, bizi, söylenecek şeyler bulunmasını hiçbir şekilde tüketmeksizin şimdi bu, şimdi de şu olarak onu sınırsızca "birçok bakımdan" yorumlamaya muktedir kılan birşeyi başka birşeye dönüştürmedir. Bununla birlikte, Gadamer'in kendi tercihi, bu açıklığı, soru figürüne, özellikle de Sokratik soru-cevap sürecindeki **aporia** ile **euporia**, hayrete düşme ve öngörü/seziş arasındaki etkileşime başvurarak karakterize etmektir.

"Sokratik sorgulama", der Gadamer, "bizi hiçbir zaman kolayca çıkmaza sürüklemez." Mesela **Hakikat ve Yöntem**'de Gadamer, tecrübe yalnızca indüktif (tümevarımlı) olmadığı, aynı zamanda (Sokratik diyaloglarda olduğu gibi) yerinde duran ve neyse o olan şeyin reddi, tersine çevrilmesi ya da bütünüyle terkedilmesi tecrübesi de olduğu sürece tecrübenin doğasına ait "açıklığın mantıksal yapısı"ndan (**WM**, s. 344; **TM**, s. 325) sözeder. "Tecrübe adını hakeden her tecrübe," der Gadamer, "beklentilerimizi boşa çıkaran tecrübedir" (**WM**, s. 338; **TM**, s. 319). Ancak bu, açıklığın negativitesi/olumsuzluğudur; ona gelindiğinde herşeyin kaçınılmaz bir şekilde duracağı Çin Seddi'nin negativitesi değil. "Bir nesnenin [**die Sache**] ilk düşündüğümüz gibi olmadığının farkına varılması," demektedir Gadamer, "apaçık bir şekilde, onun bu mu yoksa şu mu olduğu sorusunu içerir. Tecrübenin bir parçası olan bu açıklık, mantıksal görüş noktasından tam da bu ya da şu olmaya açıklıktır" (**WM**, s. 344; **TM**, s. 325). Birşey hakkında soru yöneltmek, yalnızca onu rıhtımından fora ederek akıntıya bırakmak değildir (yalnızca birşeyi başından atma yolu değildir); onu, onun bir kere daha yoruma açılacağı ve şu ya da bu tarzda birşeye göre alınan bir konumda tekrar yoruma açılacağı yer durumundaki anlama alanına göre restore etmektir. Deyim yerindeyse onun, önemli olan şeyle veya Gadamer'in "sorunun anlamı" diye adlandırdığı şeyle yeniden bağlantısı kurulmaktadır. "Soru sormak" demektedir Gadamer,

> açmak anlamına gelir. Düşünülmekte/sorgulanmakta olan şeyin açıklığı [**des Gefragten**], cevabın verilmemiş bulunması olgusunda içerilir. Belirli bir cevap verilebilmesi için henüz belirlenmemiş olmalıdır [**noch in der Schwebe sein**]. Sorgulanan şeyin sorgulanabilirliğinin ifşası [yani, farklı bir anlamda bu ya da şu olarak alınma kapasitesi], sorunun anlamını oluşturur. Nesne [**die Gefragte**] bu belirlenmemiş olma durumuna getirilmiş bulunmalıdır; öyle ki, bir lehinde ve aleyhinde dengesi olabilsin. Her sorunun anlamı, sorunun içinde soru haline gelebileceği bu belirlenmemişlik durumundan geçerek oluşur (**WM**, s. 345; **TM**, ss. 326–27).

Heidegger'in "birşey olarak–yapısı" gibi – Platonik diyalog, metafor ve belirsizlik gibi – soru da belirlenebilirlik ile belirlenemezlik arasındaki

etkileşim olarak ya da bir çoğul (ya da Gadamer'in söylebileceği gibi açık) anlamlandırma yapısı olarak yapılaşır. Seziş/ öngörü, ya da Gadamer'in "birden bire doğan fikir" (**Einfall**) diye adlandırdığı şey de, aynen bu yapıya sahiptir. O, aporia'da – yani, dökonstrüksiyonla güçlü bir şekilde analizi yapılmakta olan tecrübenin negativitesinde – ikâmet eder. "Seziş/öngörü [**Einsicht**], şu ya da bu durumun bilgisinden daha fazla birşeydir" der Gadamer. "O daima, bizi aldatan ve sınırlayan herhangi bir şeyden kaçışı içerir" (**WM**, s. 338; **TM**, ss. 319–20). Öngörü/seziş, asla basit sezgi değildir; o düşünüşteki, kesin diye anlaşılmış bulunan şeyin farklılığının, başkalığının, aldatıcılığının (duplicity), metaforikliğinin veya çok anlamlılığının bilincine varılmasının ürettiği beklenmedik dönüşümdür. Bu bakımdan öngörü/seziş, daima dökonstrüktiftir.

Bununla birlikte, Gadamer'i Derrida'dan ve de Man'dan ayıran şey, Gadamer'in hiçbir zaman "sorun teşkil eden şeye ilişkin görüş gücünü yitirmemesidir. Dökonstrüksiyon bir zihinsel duruma bakan bir göze sahip olduğu halde (sözün gelişi belirlenemezlik/kararlaştırılamazlık ya da aldanmadan/hileden özgürlük), Gadamer'in gözü daima, **die Sache veya die Gefragte** üzerindedir – yani, bahis konusu sorun (subject) ya da anlama diye adlandırdığı şey üzerindedir. Dökonstrüksiyon, tecrübenin negativitesini yönteme – kullanarak kendimizi, her ne olursa olsun geçmişten bize intikal eden şeyden özgür olmaya çalıştığımız ya da kullanarak kendi tarihselliğimizden kurtulmayı denediğimiz bir "şüphe hermeneutiğine' – dönüştürür. Tam tersine, Gadamer'in sözünü ettiği açıklık, asla, basit şekilde, zihinsel sınırlamalardan metodolojik bir kurtuluş değildir; o, sorun teşkil eden şeye açılmadır.

Dökonstrüksiyon – mesele her ne olursa olsun hiçbir önemi bulunmaksızın – anlamanın gerçekleşme tarzıdır. "Birden bire doğan fikrin [**Einfall**] gerçek doğası" der Gadamer, "muhtemelen problemin çözümünün, sorunun açıklık yönünde gelişen ve dolayısıyla bir cevabı mümkün kılan birden bire sahneye çıkışından çok daha az birden bire günışığına çıkmasıdır. Her ani fikir, bir soru yapısına sahiptir" (**WM**, s. 348; **TM**, s. 329). Öngörü/seziş, şu anda birşeye nasıl bakılması gerektiğini veya onsuz nasıl yapılması gerektiğini bilmek demek değil, şimdi sorun teşkil eden şeyi anlamamız ve nasıl ilerleyebileceğimizi anlamamızdır. Wittgenstein'ın söyleyebileceği gibi, şu anda devam edebilmemizdir.

Gadamer "sorunun hermeneutik önceliği" (**WM**, s. 344; **TM**, s. 325)'nden sözettiğinde, birşeyi yalnızca, onu soru/sorun halinde tutmaya muktedir olabildiğimiz zaman anlayabileceğimizi dile getirir. Kemikleşmiş ve sabit olarak kabul edilen şey anlaşılamaz; yani o, yalnızca kendine göre anlaşılamamış olmakla kalmaz, ona anlamını veren sorgulamaya da ka-

palı kalır. Burada, Gadamer'in "insan bilimlerinin mantığı, ... sorunun/sorgulamanın mantığıdır" (**WM**, s. 352; **TM**, s. 333) dediğinde kastettiği şeye bakmaya başlayabiliriz. Yani, insan bilimlerinin mantığı, önerme mantığından çok diyalektik bir mantıktır dediğinde kastettiği şeye. O, önermeye dayalı olarak düşünmenin kapatmaya çalıştığı şeyi açık tutmaktan ibarettir; o, şeyleri tarihsellikleri içinde, yani zamansal varoluşları içinde anlamayı mümkün kılar. Şeylerin tarihsellikleri içinde anlaşılması her zaman insan bilimlerinin görevi olmuştur.

Bu görevin anlamının mükemmel bir örneği, hukukî anlamada bulunur. Bir yasanın anlamı, içinde bazı davaların/sorunların karara bağlanmasının gerektiği olayların belirli bir durumuyla ilişkili olmak zorunda olduğu veya olayların belirli bir durumuyla bağlantılı olmak zorunda olduğu için, bir gramatik ya da mantıksal kuralmış gibi asla sabitleştirilemez.[23] Hukuk belki de, gelenekle kastettiğimiz şeyle – ve aynı zamanda insan bilimleriyle dile getirmek istediğimiz şeyle ilgili en yararlı örneği sağlar.[24] Hukuk bize geçmişten gelir; ancak, anlaşılabilmeleri için geriye doğru orjinal durumlarına atıfta bulunulması gereken birçok müze parçasının geçmişten geldiği gibi değil, tarihin her anında tekrar ele geçirilebilecek bir dil olarak. Bir dil olarak hukuk, sabit bir sistem değildir; metinle tarihin diyalektiği olarak yapılaşmış süregelen bir söylem olarak – yani, geleneksel metinle, birşeyi karara bağlamak için maruz kaldığımız durum arasındaki ileri geri bir hareket olarak.[25] Bu konuda başka bir yerde dile getirdiğimiz gibi, "Kendisiyle şimdiki durumumuzu – durumumuz, yasayı izah edecek ya da yasayı daha iyi ya da yasayı sırf dokümanter varoluşa kapatmak yerine etkili kalmaya muktedir kılacak tarzda kavramamızı sağlayacak olan durumumuzu bile – anladığımız şey olacaktır."[26]

---

[23] Sözün gelişi bakınız, Ronald Dworkin, "The Model of Rules," ve keza "Hard Cases," **Taking Rights Seriously** (Cambridge: Harward University Press, 1977), ss. 14–15, 81–130.

[24] Edvard H. Levi, **An Introduction to Legal Reasoning** (Chicago: University of Chicago Press, 1949), s. 6: "Eğer açıkça yazılmışsa, bir yasanın bütünüyle belirsiz olmasını ve bir özel duruma göre düşünülmüş yasa olarak uygulanabilmesini sağlayan yalnızca folklördür. Tesadüfen ya da aksi durumda, belirsizlik, mahkeme içtihatlarına dayalı hukukta olduğu kadar hem yazılı hukukta hem de anayasada kaçınılmazdır." Konuyla ilgili bir diğer mesele, "hukuki kurgular" sorunudur. Bu konuda Lon Fuller, **Legal Fictions** (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1967), özellikle ss. 93–138'deki şu kabul görmüş denemesine bakınız: " Is Fiction an Indespanseble Instrument of Human Thinking?"

[25] H. L:.A. Hart, **The Concept of Law** (Oxford: Clarendon Press, 1961).

[26] Mitchell, "Law as Hermeneutics: A Response to Ronald Dworkin," The Politics of Interpretation, s. 317. James Boyd White'ın şu değerli denemesine bakınız: "Costituting a Culture of Argument: The Possibilities of American Law," **When Words Lose Their Meaning: Constitutions and Reconstitutions of Language, Character, and**

Bu yazıya, insan bilimlerinde söylemin statüsü, özellikle de dilin mantıksal zayıflığı – metaforikliği ve tarihselliği – konusunda sorular ortaya koyarak başladım. Varoluşu metaforikliğine ve tarihselliğine bağlı bulunan bir söylem olarak hukuk örneğine döndüm. Bana öyle geliyor ki, burada, Dilthey'ın insan bilimlerinin temelleriyle ilgili sorusunu bir yeniden yazma tarzına sahibiz; çünkü, artık açıktır ki bu sorun büyük ölçüde, bir yasa için gerekli olan şeye, önermelerin, inançların, doğruluk iddialarının veya entellektüel disiplinlerin doğrulanması ile ilgili bir soruna elverişli olduğundan çok daha elverişli bir sorunu andırmaktadır. Benim fikrim, herhalde, eğer insan bilimlerini anlamak istiyorsak; fizik veya matematik ya da analitik dil felsefesi üzerine değil, daha çok hukuk üzerine kafa patlatmamız gerektiğidir; çünkü, hukuk, yeni durumlara ve tarihin gerektirdiği çok sayıda yoruma açıklığı bakımından insan bilimlerinin söylemi için gerekli örnektir. Bu bakımdan, insan bilimlerinin söylemi, icra edeceğimiz bir söylem değildir yalnızca, aynı zamanda, yargılamanın veya varlığın ufku dahilinde bir söylem olarak içinde yeraldığımız bir söylemdir de. Bu söylemin zamana açıklığı, bir mantıksal hezimet olmaktan çok uzak, onun güçlülüğünün göstergesidir; çünkü, bizi, tam anlamıyla basitçe mantıksal anlamda değil tarihsel anlamda konuşma yeteneğiyle teçhiz ederek – bizi, misli görülmemiş duruma mükemmelen tepki göstermeye muktedir kılarak – bizi dünyadaki kendi yolumuzu kurmaya muktedir kılan şey odur. Aksi takdirde biz, Sokrates'in **Phaedrus**'ta yakındığı, hemen hemen hep aynı şeyleri tekrarlayan ve söylediğimiz şeyi asla anlamayan yazılılı sözler gibi olurduk (274 D 1–17).

Gerçekten de, Platon, bu her ne kadar onun düşünüşünün, meslekten felsefecilerin vurgulamakta isteksiz göründükleri bir boyutu ise de, "**logos**'un zayıflığının" paradoksal boyutunu çok iyi anlamıştı. **Philebus**'da Sokrates iki tür anlamayı [**episteme**], "gözlerini geçici şeylere yönelten anlama ile gözlerini ne varlık kazanan ne de ölüp giden, fakat ebediyen aynı ve değişmez kalan şeylere yönelten anlamayı"(61 D 12–E1: Loeb tercümesi) birbirinden ayırır. Bu türden bir ayırım, genellikle felsefe için temel bir ayırım ve doğa bilimleri ile insan bilimleri veya mantıkla tarih ya da matematikle metafor arasındaki tarihsel ayırımın prototipi olarak kabul edilir. Genellikle farkına varılmayan şey, Sokrates'in **Philebus**'ta bu ayırımı veren hermeneutiğe dönüşüdür:

Community (Chicago: University of Chicago Press, 1984), ss. 231–74. Hem Dworkin hem de White, istikameti hukuk ve edebiyatın benzerliğine çevirerek, analitik hukuk anlayışını yumuşatmayı denerler. Ancak bu benzerlik bana, hermeneutik hukuk anlayışını engelliyor görünüyor; çünkü, hukuka yaklaşımı, hukuku anlayan birinin görüş noktasıyla değil yazan birinin görüş noktasıyla sınırlayan bir yaklaşım.

SOKRATES: Adaletin kendi doğası hakkında hikmet sahibi, bu hikmete göre bir nedeni bulunan ve bütün diğer şeyler hakkında aynı türden bilgiye sahip bir adam varsayalım.

PROTARCHUS: Kabul.

SOKRATES: Bu durumda, eğer ilahi dönüşümler ve alan teorisinin ustası ise, bu adam yeterli bilgiye sahip olacak, ancak insanî alan ve dönüşümlerden, evler inşa etmekte bunları ve diğer kural türlerini ya da modelleri kullansa bile, bihaber olmayacak mıdır?

PROTARCHUS: Biz buna, yalnızca ilahi bilgiyle ilgili olan gülünç zihin durumu diyoruz Sokrates.

SOKRATES: Ne? Belirsiz ve karışık yanlış kural ve dönüşümler sanatının karışımımıza konulması gerektiğini mi kastediyorsunuz?

PROTARCHUS: Evet, eğer herhangi bir insanın evine giden yolu bulması gerekiyorsa, bu kaçınılmaz berşeydir.

Veya başka bir söyleyişle, iyi hayat – aslında, herhangi bir şekilde yaşama ihtimalinin kendisi – mantıksal olarak sabitleştirilmiş bulunan şeyi esnetmemizi gerektirir. Zamansallığından arıtılmış hikmet, hiçbir şekilde hikmet değildir.

Araştırma Retoriği*

John S. Nelson,
Allan Megill,
Donald N. McCloskey

Araştırmacılık (scholarship) argümanı kullanır, argüman retoriği. "Retorik," sadece süs veya manipülasyon ya da hile değildir. Antik anlamıyla retorik, ikna edici söylemdir. Matematiksel ısbatlamadan edebiyat eleştirisine uzanan bütün konularda araştırmacılar retorik tarzda yazarlar.

Fakat araştırmacılar, nadiren bu olgu üzerine kafa yorarlar. En sık karşılaşılan durum, konuşma tonu ve şekilleriyle, ıskartaya çıkarılacak stile ilişkin diğer aygıtların bizi nasıl hataya ya da yanlış yola götürdüğünü teşhir ederek, daha önceki bir araştırma çizgisinin retoriğini ortaya çıkarmayı deneyen manifestodur. Yine de, daha önceki retoriğe saldırıda bulunan yazarlar, alışkanlık icabı, kendi retorikleri üzerine hiç kafa yormazlar. Modern araştırmacılar genellikle, kendi retoriklerini görmezlikten gelirler. İlk defa onyedinci yüzyılda bilimsel metodolojinin maskelerini giyen araştırmacılar, bu maskenin altındaki retorik yüzleri bütünüyle unuttular. Onların retoriğe karşı resmi retoriği basitçe tekrarlamaları esasen, nesnelerin laboratuvarda veya kütüphanede fiilen nasıl oluştukları konusundaki endişeyi azaltmaya yarar. Son zamanlarda, hükümetlerin ve reklam acentalarının propagandaları, retoriğin değerini çok daha fazla düşürdü.

Bununla birlikte, 1950'lerden bu yana, özellikle de son birkaç yıl içinde, retorik yeniden hayat buldu. Edebiyat eleştirmenleri, iletişim teorisyenleri, ve kamusal konuşma hocaları Cicero, Quintilian ve dostlarını hiçbir zaman bütünüyle terketmemişlerdi. Günümüzde, kafası retorik olarak şekillenmiş

---

* Bu metin, Nelson, John S., Megill, Allan and McCloskey, Donald, N. (eds.), **The Rhetoric of the Human Sciences** (The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1987), ss. 3-18'den alınmıştır (H. Arslan).

olanlar, sebatlarında haklı çıkmış görünüyorlar, çünkü, metodolojinin maskeleri giyildikçe inceliyor. Birçok insan deney tekniğinin, dokümanter yorumun ya da geriye çekilme (repression) analizinin "sübjektivite"den kaçınabileceği iddialarından bıkmış durumda. Birçok araştırmacı, bilimin sanata karşı çıktığı ya da sanatın yerini aldığı, "olması gereken" (ought)in "olan" (is)dan türetilemeyeceği veya herhangi bir yöntemin problematik olmayan sonuçları garanti altına alacağı yolundaki görüşlere kuşkuyla bakıyor. Bilimadamları ve hümanistler de aynı şekilde, retorların klasik giysileri içinde yeniden arzı endam ediyorlar: ikna etme konusunda hünerli iyi insanların ve araştırmanın bu gidişe destek olması gerekiyor.

I

Metodolojinin maskelerinin altına gizlenmiş şeyleri görmenin bir yolu, araştırmacıların fiilen nasıl tersini yaptıklarına bakmaktır. Antropoloji, tarih, hukuk, siyaset bilimi, sosyoloji, mimarlık, tıb, ekonomi, biyoloji, fizik, psikoloji ve matematikte araştırmacılar son zamanlarda fiilî tartışmaya (argümantation) katılmaya başladı. Bu ilgileri araştırmalarını yeniden şekillendirerek, araştırmalarından zekice söz etmelerine katkıda bulunuyor. Onlar, matematiksel araştırmanın sosyal ve edebiyat araştırmasıyla ve bütün bunların siyaset bilimiyle nasıl ilişkilendirileceğini öğreniyorlar.

Araştırmacılara has retoriğin altını çizmek, bildirilerinin basitçe kabul edilmesini, nedenlerinin kavrayış dolu incelemesiyle değiştirmektir. Birbirlerinin iddialarını, bulgulardan çok argümanlar olarak ele alan araştırmacılar artık, bilgiye katkılarını savunmak amacıyla, objektivizmin inanılması zor doktrinlerine ihtiyaç duymuyorlar. Pratik düzeyde, retoriği vurgulamak, bir metronun maliyet ve getirisini ölçmede, diyelim, nötrlük iddialarını ortadan kaldırır. Retoriğe ayrıntılı ilgi, temel sorunları ve onları sorumluluk duyularak gözönünde bulundurmanın daha iyi yollarını ortaya çıkarabilir. Teorik düzeyde, retoriği ciddiye almak, seyirci (spectator) araştırma hikâyesini tartışmaya açmaktır. Ortodoks bilim görüşüne meydan okumalar, retorikle sınırlı değildir elbette. Seyirci teorisi, ancak son zamanlarda kesin temelini kaybetmişse de, iki yüzyıldır kendisine yapılan saldırılardan büyük zarar görüyor. Sosyal mühendisliğin sözde nötrlüğü, her ne kadar yalnızca son zamanlarda yaygın aşağılanmaya hedef olmuşsa da, hiçbir zaman evrensel destek görmemişti. Araştırma retoriği, bu tür görüşlerin, araştırmacıların sözlerini ve eylemlerini açıklamakta veya geliştirmekte nasıl başarısız kaldıklarını göstermektedir. O aynı zamanda, öğrenci-

leriyle ve akademi dışındaki izleyicileriyle birlikte çok daha etkili düşünmeyi, konuşmayı ve eylemde bulunmayı teşvik etmektedir.

Araştırma retoriği iki iddiaya dayanır. O, argümanın (tartışmanın, çev.), genellikle anlaşılageldiğinden daha birleştirici, akademik alanların parçalanmasının ima ettiğinden çok daha birleştirici olduğunu savunur. Alanının hiçbir önemi bulunmaksızın, her bilimadamı ya da araştırmacı, retoriğin ortak aygıtlarına (araçlarına, çev.) bel bağlar: metaforlara, otorite isteklerine ve izleyicilere – izleyiciler retoriğin ürünleridir – başvururlar. Fakat, araştırma retoriği aynı zamanda, argümanın, genellikle anlaşıldığından daha farklılaştırıcı, resmi bilim ve sanat felsefelerinin imkân verdiğinden çok daha farklılaştırıcı olduğunda da ısrar eder. Her alan, kendi özel retorik aygıtları ve modelleriyle – varlık teoremleriyle, görünmeyen ellerden kaynaklanan argümanlarıyla, kendileri de retoriğin dokumaları durumundaki metin imkânları ya da arşivlere başvurularıyla – tanımlanır.

Araştırma retoriği, günümüzde entellektüellerin çok yoğun bir şekilde çalıştıkları metodolojik iç bölgelerde tartışılacak şeyler bulunduğunu reddetmez. Fakat o, metodoloji tartışmalarını farklı kontekstlerdeki somut araştırmalara ve özellikle de onların davranış dillerine bağlamaz. Bu yüzden o metodolojiyi, kendisini fiilî araştırmaya konumlandırarak ve daha iyi araştırma için karşılıklı imalarını (metodolojinin ve retoriğin imalarını, çev.) ortaya koyarak, mukayeseye teşvik eder. Dolayısıyla, araştırma retoriği, kendinde bir özne veya diğer araştırmalar üzerinde bir otorite olma arayışında değildir. Alanlar, uygun şekilde, farklı diyalektleriyle, farklı konuşmalar halinde ayrılırlar. Yine de, uygarlığımızın gramerini, düşündüklerinden çok daha fazla paylaşırlar. Araştırma retoriği, bilimleri ve sanatları, kendi kendileri ve başkaları için çok daha anlaşılabilir kılarak bunların önemli ölçüde farkına varmamızı sağlar.

Çok önemli konuların olduğu gibi retoriğin de uzun bir tarihi vardır. Bu tarih, dördüncü ve beşinci yüzyılların sofistleriyle, genel kullanımdaki adları bir çarpık yafta haline gelmiş bulunan feraset sahibi insanlar olan sofistlerle başlar. Sofistler, bir düşman olan philosophia'yı, şampiyonları, kaynağındaki retoria'yı neredeyse boğan bir düşman olan felsefeyi doğurdu. Sokrates – öğrencisi Platon sofistlerden biri değilse de ve retorları, Bilgi ve Hakikat'e ilgisiz palavracılar olarak resmetmişse de – bir sofistti. Platon'un öğrencisi Aristoteles retoriği takdir etmişti ve retorisyenler günümüzde hâlâ onun **Retorik**'ini kullanmaktadırlar. Bununla birlikte, Aristoteles, felsefe (hakikati dile getiren diyalektikçilerce yönlendiriliyordu) ile saf ikna (mahkeme salonu çentikleri) arasındaki rahneyi genişletti. Bir süre Romalılar, daha geniş bir görüşü benimsediler. Platon'dan üç yüzyıl sonra Cicero, felsefe ile retoriği birleştirecek bir şema ortaya koydu. Bir

yüzyıl sonra Quintilian Institutio Oratoria (I: 11)'da, felsefî meselelerin, "kendi bilgi dalımızın hakiki bir parçası ve aslında hitabet (oratory)in kalbiyle ilişkili olduğunu" öne sürdü.

Retoriğin, tartışmanın tamamı olduğu yolundaki Cicerocu görüş, yeniden canlanışının sahneye çıkmasına kadar, klasik uygarlığın ölümünden sonra da varlığını sürdürdü. Ancak, nötrlük ve evrensellik talep eden bir Yöntem'in saldırısı altındaki retorik, onyedinci yüzyılda hızla gözden düştü. Bundan sonra, yalnızca kamu hayatının alt düzeyleri için, şu ya da bu şekilde bir kalabalığa yönelmek için elverişli birşey olarak yeniden tanımlandı. Kamu içinde eylemde bulunan ve konuşanlar onu işlemeyi sürdürdüler – ancak bunu, ikna etmeye çalışarak kuşkuya davetiye çıkarmak suretiyle, kendi kendilerini lekeleme pahasına yaptılar. Güçlü bir silah olarak retorik karşısında hissedilen antik korku, onun tahkir edilmesine zemin hazırladı.

Onyedinci yüzyıldan itibaren giderek yaygınlaştığı söylenen bireysel kişi, retoriği görmezden gelebilecekti. Bireyler, söylemin söz niteliğini (wordiness) dikkate almayı bir kanara bırakarak, deneylerinin sonuçlarını doğrudan görebiliyorlardı. Bilim ve hatta şiir, doğal nedenlerin ya dile getirilemez ilham tarafından ifşa edilen başarılarla birlikte, sanki araştırma ve dil bireysel başarılarmış gibi ya da temelde tek başlarına girişimler olarak görülmeye başlandı. Onsekizinci yüzyılla birlikte, bilimadamları arasındaki iletişim, erken dönemlerin biliminin bazan ağzı bozuk argümanlarından, günümüzün bilim dergilerindeki aşırı ölçüde resmi bilgi verici retoriği istikâmetinde değişmeye başladı. Bu yüzyılın sonlarında şiir bile, özel konuları kamu sorunlarıyla değiştirerek, bir yoğun kişisel dönüşüm geçirdi. Roman ve bilim, bunların herikisi de, araştırmanın sosyal karakterinin değerini düşürdü.

Felsefe de bu değişmelere sahne oldu. Biz, onyedinci yüzyılın özne ve nesne dikatomilerinden – hakikat ve rasyonalitenin bir yandan konuşmaya/diyaloga (conversation) diğer taraftan retoriğe zıt konuma yerleştirilmesine taze güç sağlamıştır – muzdaribiz. Tek başına seyretme konuşmayla çelişkili hale gelmeye başladı. Konuşmanın, birçok sebeple sosyal olduğu düşünülür. Bu sebeplerin en eskisi, retorik stilin dinleyiciye de konuşma çağrısında bulunması ve kibar tartışmalara zemin hazırlamasıdır. En yenisi, bilimist tarzın okuyucuyu, çoğu insanı, gözünü korkutarak dışarıda bırakan ısbat ya da yöntem hiyerarşilerine maruz bırakmasıdır – bu, ilkece, öznenin, kişisel ehliyet kazanabileceğini garanti altına alsak bile böyledir. İmtiyazlı ve genellikle tartışma götürmez gözlemlerden; bilimsel teknikler, bulguların doğanın aynası olmak dumununda bulunmalarını garantilediği için zorlayıcı gözlemlerden bilenler çıkar sağlar. Ancak kanaat belirtmeye muktedir aciz özne, Hakikat'in zirvelerine tırmanmak için, Yöntem'in

katı kurallarına teslim olmalıdır. Bu karşıtlık retoriği nefretle reddeder ve ikna etme yerine mahküm etmeyi ikame eder. Alternatif olarak, otoriter zorlayıcı delillendirme ve mahkûm edici ısbatlama retoriğinin, es:.ek (yumuşak, çev.) aklın ofisine zorla el koyduğunu söyleyebiliriz. Convincere, nihaî bozguna uğratmak anlamına gelir; oysa suadare, "sweet" (esnek, yumuşak, nazik vb. çev.)'in latincesi olan suavis ile aynı kökten gelir. Cicero'nun istediği gibi (De Oratore,I: 31: 138), "orator (hatip,çev.)'un birinci görevi, ikna etmeye uygun bir tarzda konuşmaktır."

Retoriğin felsefî olarak mahkûm edilişinin kaynağı, Rene Descartes'dır. Retoriğe çamur atmanın daha uzun tarihi karmışıktır, fakat retoriğin son düşmanları, yöntem fikrine bağlılık duyan geniş anlamda Kartezyenler'dir. Retoriğin dirilişi, bu yüzden, bir anti Kartezyen biçim almıştır. Bunda bir ironi vardır; çünkü Descartes'ın kendi retoriği, başarılı bir retorik olduğu kadar kendisinin-bilincinde bir retorikti de. "Felsefi Tarzda Deneyler"ini inceleyen Amelie Oksenberg Rorty, "keşif ve ısbatlama yöntemleri hakkındaki kesin talimatlarına rağmen, onun, hiçbir zaman bu yöntemleri izlemediğini ve hiçbir zaman aynı tarzda iki kere yazamadığını" tesbit etti. Gerçekten de o, "kendisini, saldırmayı tasarladığı her tarzı kullanarak buldu." [1] Cicero'nun Platon hakkında belirttiği gibi, Descartes da, retorisyenlerle cümbüş yaptığı zamanlarda çok iyi bir retorisyendi.

II

Yirminci yüzyıl, felsefenin Kartezyen temelinin (ve Kantçı üstyapısının) zayıfladığına tanıklık etti. İngilizce-konuşulan dünyada, karşı akımlar, hâlâ azınlıkta kalmaktadır; fakat, bu durumda bile, bu karşı akımların son zamanlardaki ivmesi etkileyicidir. Ve bu karşı akımların çeşitliliğinin birçok kişinin gözünü açması gerekir. Kısa bir araştırmanın bile, iki avuç dolusu filozoftan daha fazla filozofun adını zikretmesi gerekir. Bu filozofların hepsi, farklı tarzlarda, araştırma retoriğinin öneminin altını çizmektedirler.

Sözün gelişi Friedrich Nietzsche, açık şekilde, özne–nesne dikatomisine saldırdı. "Objektif" diye yazdı o, "sadece yanlış bir tür kavramdır ve sübjektivite içinde bir antitezdir."[2] O, pozitivist "yalnızca olgular vardır" görüşünü eleştirmiştir. Tam tersine olgular, "kesinlikle varolmayan şeyler-

---

[1] Amelie Oksenberg Rorty, "Experiments in Philosophical Genre," **Critical Inquiry** 9 (1983): 548.

[2] Friedrich Nietzsche, **Werke: Kritische Gesamtausgabe,** part 8, vol. 2: 17.

dir; yalnızca yorumlar vardır. Biz herhangi bir 'kendinde olgu' tesbit edemeyiz: belki de böyle birşeyi yapmak istemek ahmaklıktır."[3]

Martin Heidegger, Nietzsche'nin saldırısını sistematize etti ve belki de bunu yaparken çok ileri gitti. **Varlık ve Zaman**, nesnelerden tecrit edilmiş halde duran seyirciler olarak özne kavramını reddederek, özne–nesne karşıtlığının temelini kazar.[4] O, bunun yerine, "hemen her durumda önceden" içinde eylemde bulunduğu durum tarafından oluşturulan bir varlık olan Dasein'ı ikame eder. Dasein, modern "özne" (dile getirilişi bir nesneyi ima eder) değil, bir "dünya–için–de-Varlık (Being–in–the–world: dünya ile birarada, birlikte varlık, çev.)'tır. İnsanlar, sanki dünya kişiden ayrıymışçasına, kendi dünyalarından bağımsız olarak ele alınamazlar. Onlar kimliklerini yalnızca dünya içindeki etkileşimleriyle yaratırlar ve insanî varlıkların dünyası yalnızca bu kimlik yaratımı dahilinde şekillenir.

Ne Nietzsche ne de Heidegger, Descartes ve takipçilerine bu saldırılarının retorik imalarını geliştirdi. Aslında, tarzlarının bazı boyutları, retorik aleyhindeki Kartezyen önyargıyı sürdürür. Bu yüzden, Zerdüşt olarak konuşan Nietzsche, yeni bir ikna sürecinin nedenlerini sunmaktan çok, yeni bir yasalar tableti bırakır. Bir Alman felsefe profesörü olarak konuşan Heidegger, kontekst içinde yorumlar öne sürmekten çok, ex cathedra (yetkili olarak, çev.)Hakikati tebliğ eder. Bütün bunlara rağmen, tarzlarının ve sağlam iddialarının bazı boyutları, retoriğe uygundur. Bu boyutlar, daha önceki filozoflar hakkındaki eleştirilerini değil yalnızca, aynı zamanda, gündelik hayat içindeki eylemler hakkındaki görüşlerini de içerir. Sözün gelişi, "kendinde olgu"yu tahribeden Nietzsche ve Heidegger, olguların kendi kendilerine konuştukları fikrini reddederler. Araştırma retoriğinin ihtiyaç duyduğu şey, olguların kendileri dilsiz oldukları için, tam da budur. Olgular her ne olurlarsa olsunlar, biz konuşmaya devam ederiz – onlar aracılığıyla ya da onlar adına.

Araştırmanın bu retorik boyutlarını kabul etmek, kesinlik arzusuyla yanıp tutuşan modernistlere tehlikeli göründü. Bazıları retoriğe, Rölativizm çığlıklarıyla karşı çıktı. Fakat Stanley Cavell ve Richard Rorty'nin, farklı amaçlarla da olsa, öne sürdükleri üzere, epistemoloji, bu felsefî hastalığın çaresi değil nedenidir. Sınırsız sayıda kesinlikler talebini durdurmak ve insanî konuşmanın kısmi teminatlarını kabullenmeye başlamak çok daha iyi olabilir. Ekonomik faaliyet için olduğu kadar araştırma için de belirsizliği kabullenmek, zenginlikle sonuçlanabilir. O, bilimi çoğullaştırır ve tarihlerden, sosyolojilerden, estetiklerden ve fiilî pratik içindeki reel bilimlerin

---

[3] A. g. e., 1:323.

[4] Martin Heidegger, **Being and Time**, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962).

retoriğindan kopan bilim felsefesini eleştirir. Bu, Leben'i (hayatı, çev.) kutsarken Nietzsche'nin yapmaya niyetlendiği şeyin en iyi parçasıdır ve Heidegger'in, pratiğin, insanî varlıkların oluşturucusu olduğu yolundaki argümanının ana imasıdır. Bu, araştırmacıların dikkatlerini, en pratik insanî meşgale durumundaki retoriğe çevirir. Konferans bir hazır araştırmacı yaratır.

Her ne kadar bu iki filozof birçok bakımdan pek büyük farklılıklar ortaya sergilemeseler de, John Dewey'nin kartezyen kesinlik arayışına saldırısı, Heidegger'in saldırısıyla karşılaştırılabilir. Heidegger, kısa bir süre politikayla meşgul oldu (talihsiz bir şekilde), fakat genelde politikadan nefret ediyordu. Tersine Dewey, politikaya bir merkezî ve katılımcı ilgi gösterdi. O, sağın ve solun yanlış kesinliklerini reddetmişse de, Amerikan demokrasisini ve onun kamusal retoriğini göklere çıkardı. Felsefi ve politik bakımdan Dewey, politikayla bağlantılı bir retorik araştırmacılık tarzı sağladı.

Ludwig Wittgenstein, araştırmacılığı, felsefecilerden ya da hiç değilse felsefeyi pratik hayattan koparmayı arzulayan felsefecilerden kurtarmak isteyen bir başka düşünürdü. Felsefeden kaçınışının başından itibaren Wittgenstein, gündelik dilin yozlaştırıcılığı üzerinde düşündü. Şurası kesindir ki, o ilkin dili, mantığın ve matematiğin sözde kesinliklerine benzeyecek şekilde değiştirmeyi denedi. Fakat daha sonra, bu şiddetli kesinlik arzusunu, konuşucular, dinleyiciler ve aktörler arasındaki oyunlar olarak insanî diller üzerine pratik ve retorik vurgu lehinde terketti. Oyun metaforu, reel tartışmanın ileriye ve geriye hareketine, reel argüman alış verişine ilgiyi teşvik eder.

Wittgenstein'in araştırma retoriğine bir başka büyük katkısı, eleştirinin ve hakikatin felsefî kriterlerini dökonstrüksiyonudur. Stanley Cavell bu çalışmayı, onun retorik ve politik imalarına duyarlılık içinde, ayrıntılı şekilde genişletti. Özellikle de, **The Claim of Reason** [Aklın İddiası]) adlı kitabında Cavell, yargı standartlarının gündelik hayatı yansıttığını göstermektedir.[5] Onlar, bir felsefî mesafede değil, araştırma dünyaları içinde yeterince uygulanarak rafine hale getirilir. Bu standartlar basit değildir, çünkü, gündelik olayların ve perspektiflerin karmaşasından doğarlar. Yine de, Cavell'in açıklaması, araştırmacılık dahil, her insanî aktiviteyi, en iyi retorikle anlayabileceğimizi ima eder.

Hans-Georg Gadamer'in retoriğin yeniden canlanışına katkısı, Nietzsche ve Heidegger'de kaybolmakta olan, ya da daha yerinde bir deyişle gelişmemiş halde duran bir diyalog boyutu ilave etmektir. Gadamer, tıpkı Cavell'in, aklın cemaâtle bağlarını vurgulaması gibi, yorumun komüniteryen ya-

[5] Stanley Cavell, **The Claim of Reason** (New York: Oxford University Press, 1979).

nını vurgular. Benzerlik, özellikle de, bu ikisinin, karşılıklı birbirlerine düşman felsefe cemaâtlerinden doğduğu göz önüne alındığında kayda değer bir benzerliktir. Gadamer tartışmayı ve epistemolojiyi, hermeneutik, yani anlamanın incelenmesi olarak tanımlama ihtimaline kur yapar. Bir benzer hermeneutik perspektif, Richard Rorty tarafından öne sürülmüştür. **Philosophy Mirror of Nature** [Felsefe ve Doğanın Aynası]'nın sonunda o, "bir genel sinoptik (özet halinde, çev.) 'analiz yapma' tarzı ve bilginin evrensel pratik hayat kontekstlerinde sahip bulunduğu fonksiyonlar ve ihtiyaç duyduğumuz herşey durumunda bir kültürel antropoloji (entellektüel tarihi içeren geniş anlamıyla bir antropoloji) aramakta hiçbir yarar bulunmadığını"[6] öne sürer. Rorty, bilgiye ilişkin bir kültürel antropoloji vizyonunu, retorik gelenekle büyük ölçüde uzlaşacak şekilde ayrıntılarıyla dile getirir. Herşeyden önemlisi o, "insanlığın söyleşisini (conversation)"[7] ikna kabilinden katkılar vasıtasıyla eğitecek bir felsefeyi teşvik eder.

Rorty'ye göre, doğaya ayna olmayı denemekten sakınan araştırma, ister mantıksal ister empirik olsun, "hakikatin elde edilmesini, bir zorunluluk meselesi olarak görmekten"[8] kaçınır. Zorunlu hakikatin (doğruluğun, çev.) ve cebri argümanın reddi, günümüzde, aralarında John Searle, Hilary Putnam, Nelson Goodman'ın da yeraldığı birçok filozof tarafından paylaşılmaktadır. Birçok bakımdan Rorty'nin karşı kutbunda yeralan Robert Nozick bile, etkileyici ve açık şekilde pek buyurucu olmayan ve büyük ölçüde ikna edici akademik söylem tarzları lehinde fikirler öne sürmüştür. **Felsefi Açıklamalar** adlı çalışması, son zamanlardaki felsefî tartışmanın baskıcı terminolojisini yererek başlar.[9] Felsefi metinleri okurken fiilen nasıl ikna edildiği konusunda mahirane bir sorgulamadan sonra o, felsefenin takdiminde değişiklikler öne sürer. Bu değişiklikler, hem yeni retoriği hem de eski düşmanları açısından retoriğe yeni açılım ima etmek suretiyle, iknaya, mantıksal ısbatlamalar karşısında öncelik tanır.

Retorik bilincin sitilistik (ve politik) boyutunun bir diğer örneği, Rorty'nin "evrensel pratik hayat kontekstlerine" göre analiz konusundaki suçlamalarının hedefi Jürgen Habermas'ça verilir. Habermas, felsefeyi hermeneutik veya retorikte eritmek yerine, retorik ilkeleri felsefe içinde biraraya getirmeyi denemiştir. "Tahrif edilmiş" iletişim iddiası, araştırma retoriğinin etkili bir versiyonunu sağlar. Onun bu retorik versiyonu, büyük ölçüde kendinin-bilincindeki diğer versiyonlar arasında yeralır. **İletişim Eylemi**

---

[6] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature** (Princeton: Princeton University Press, 1979), s. 391.

[7] **A. g. e.**, s. 389.

[8] **A. g. e.**, s. 376.

[9] Robert Nozick, **Philosophical Explanations** (Cambridge: Harvard University Press, 1981).

adlı eseri, sosyal teoride, son zamanlarda yapılmış çok sayıda projeyi, iletişim başlığı altında biraraya getirir.[10]

Habermas'ın, retorik ile felsefeyi uzlaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Michel Foucault ile Jacques Derrida'nın yazıları, çok daha agresiftir. Onları felsefeciler olarak adlandırmak, aynı şekilde onları tarihçiler, kültür eleştirmenleri ya da – iyi ya da kötü – başka bir ortak adla adlandırmak kadar yanlış yola sürükleyici olabilir. Devraldıkları miras, yeterince açıktır:onlar, Nietzsche ve Heidegger'in çocuklarıdırlar. Araştırmacılıktaki modern mirası yıkıcı eleştirilerini müteakip onlar, dile dönmüşlerdir. Derrida'nın dile düşmüş bulunan "metnin dışında hiçbir şey yoktur" iddiası, başka şeyler yanında, gerçekliğin retorik inşasının hatırlatıcılarından biridir. Dökonstrüksüyonlarının amansız mantık dışılığı (unlogic), eğer hiçbir şekilde "altlarında yatan" herhangi birşey bulunmadığı söylenebilse bile, ısbatlayıcı argümanların altında yatan şeyi çözer. Derrida gibi, Foucault da, politika ve araştırmada retoriğe çarpıcı bir duyarlılık gösterir. Hatta o, retoriğe çok daha açık şekilde yönelir. O hemen her zaman, gücün/iktidarın bilim ve toplumdaki beyaz-yakalı objektivite iddiaları içindeki mekanizasyonunun örtüsünü kaldırmamız gerektiğinde ısrar etmiştir. Bu aşındırıcı düşünürlerin herbirinin, kendilerinden öğrenilmek üzere söyledikleri herşeyi kabul etmek şart değildir. Onların, çok açık şekilde öğrettikleri şey, mit ve tahkiyelerin retorikleridir. Çağdaş söylemin bu "yabani" insanları, sık sık, araştırmacılığın bizatihi kendi içindeki baskıcı mit kalıntılarını keşfederek, farkına varmaya ilişkin başlangıç eylemlerini harekete geçirmişlerdir. Tekrarlamak gerekirse, onlar bizi, kendimize ait yeni hikâyeler kompoze etmemiz için, eski hikâyeleri sorgulamanın ötesine uzanmaya zorlamışlardır.

Araştırmaya ilişkin hikâye anlatımının restorasyonu, aynı zamanda, Alasdair MacIntyre'ın **Erdem Peşinde** adlı kitabının ana temasıdır.[11] O, bu eserinde, modern empirik olarak testedilmiş yasavari genellemeler peşindeki tek bir sosyal bilim projesini, imkânsız ve akıl almaz bir proje olarak mahkûm eder. O, bunun yerine, fiilî sosyal bilimlerin etik'e bağlılığını – buna mukabil etik'in de teatrik anlamına yakın birşey olarak sosyal "rollere" bağlılığını – savunur. İnsan hayatı içinde erdemleri sağlayacak herhangi bir görüş, hayatın dramatik ya da tasvir edici yapısı üzerinde odaklaşmalıdır. MacIntyre'ın modern ahlâk ve araştırmacılıkla ilgili hikâyeleri "rölativizmin" modern siyaset biliminin ve felsefenin bir sonucu olduğunu

---

[10] Jürgen Habermas, **The Theory of Communicative Action,** Volume One: Reason and the Rationalisation of Society, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). Bu kitap, ilkin 1981'de Almanca olarak yayınlanmıştır.

[11] Alasdair Macıntyre, **After Virtue** (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981).

gösterir, onları anti-retorik bir biçimde elde tutmanın nedeni değil. Tıpkı Rorty ve Cavell'daki gibi retorik hastalık değil, ilaçtır.

Bu yazarlar, birarada ele alındıklarında bile, ekol gibi birşey değildirler – ortak düşmanları bir ekol oluşturmadıkça. Paylaştıkları şey, dili, dilin ötesine, zamanımızın yaşayan pratiklerine taşıyan bir ilgi ve ayrıca, araştırma faaliyetinin sonuçları kadar komünalliğine duydukları inançtır. Bu yüzden biz, onların eserlerinde, araştırma retoriğini oluşturan sezişler buluruz.

III

Tek, kesin, doğal ve rasyonel bir düzen vizyonu bizi hâlâ taciz etmektedir ve asla bütünüyle ortadan kalkmayabilir. Fakat son zamanların bilim ve araştırma pratiklerinde, önemini yitirmektedir. Yirminci yüzyılın sonlarının ancak kısmen tescil edilmiş önemli projelerinden biri, Aydınlanma rasyonalizminin ve onun otoriter özgürleştirme kültürünün dökonstrüksiyona tabi tutulması olmuştur. Bir sonuç olarak, retoriğin incelenmesi yavaş yavaş, kendi kendimizin-farkındalığımızın merkezîne dönmektedir. I.A.Richards ve William Empson gibi edebiyat eleştirmenleri, retoriği, bütünüyle periferiyel olmaktan kurtarma mücadelesi vermiştir. Bununla birlikte, toplum hakkında bilimler yaratma ve araştırmaya temeller bulmakla bağlantılı dürtüler, son yüzyılda, araştırmacıların retorik ihtiyaçlarının ve retorik kaynaklarının çoğunu gölgede bıraktı. Popüler mitler, bilimadamlarını, nadiren ilham pırıltılarıyla bilgilenen bireysel korku ve huşu uyandıran mantık makinaları olarak sundu. Araştırmaya ilişkin anlayışlar, bilimdeki kurumların büyüklük ve önemindeki artışları teslim ederler, aksi durumda herşey aynı kalırdı. Komünal ikna sanatlarının, mantıksal katılığın ve anlaşılamaz dehanın en yüksek mertebede durduğu bilimin teknik okullarındaki yeri ne olabilir?

Araştırmanın mantığının araştırma retoriği istikâmetinde dönüşümüne götüren adımlar, özellikle de Chaim Perelman, Stephen Toulmin ve Thomas Kuhn'un eserlerinde apaçıktır. Gerçekten de, bu dönüşüm, çok daha yaygın şekilde, tarihte, felsefede ve bilim sosyolojisinde ortadadır. Biraz önce öne sürdüğümüz gibi, retorik kousundaki giderek artan bilincin göstergelerinden biri, fiilî argümantasyona daha fazla ilgidir. Katalizörleri (başlatıcıları, çev.), 1958'de yayınlanmış bulunan ve Chaim Perelman ile Lucie Olbrechts-Tyteca tarafından yazılan **Yeni Retorik**[12] ve Stephen To-

---

[12] Chaim Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, **The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation**, trans. John Wilkinson and Purcell Weaver (Notre Dame, Ind.:

ulmin tarafından yazılan **Argüman Kullanımları**[13] adlarını taşıyan iki kitaptır. Perelman ve Toulmin, filozofturlar: Perelman hukuk, Toulmin İngiliz türünde analitik felsefe eğitimi almıştı. Bununla birlikte, sağladıkları ilham ve motivasyon, bugüne kadar, önemli ölçüde, akademik felsefenin dışında etkili olmuştur. Görüşlerinin birçoğu hukuktaki tartışmalardan ve diğer konuşma yapımlarından türetilmiştir ve kitaplarının ilk izleyicisi, onların çalışmanlarınca önemli ölçüde zenginleşmiş bulunan özellikle Amerikan iletişim incelemeleri disiplini olmuştur.

Perelman retorikle, adaletin doğasıyla ilgilenen bir öğrenci olarak karşılaştı. Bu onu, neden değerler hakkında düşündüğümüzü sormaya sevketti ve bu da onu akabinde, hukukta delliler oluşturma sorununa götürdü. Akla dayalı iknayı vurgulayan yeni bir retorik ihtiyacı, hukukla çok daha formelleştirilmiş araştırma arasındaki çelişkiyle birlikte, onun üzerinde etkili oldu. Toulmin'in ilk ilgileri, aynı zamanda etik ilgilerdi. **Etikte Aklın Yeri Hakkında Bir İnceleme** adlı eserinde o, moral akıl yürütmenin, postülalardan elde edilen a priori ilkelerden türetilen akıl yürütmeden farklı olarak fiilen nasıl vukubulduğunu ortaya koydu.[14] Sonra mantığa yöneldi ve "teorik" akıl yürütme üzerinde değil "pratik" akıl yürütme üzerinde odaklaşmasını sağlayacak bir yol aradı ve bunu da hukukta buldu. **Argüman Kullanımları**'nda mantığı, "iddialarımızın müdafası sırasında takdim ettiğimiz delil türü"yle ilişkili "bir genelleştirilmiş hukuk bilimi" olarak ele alır.[15]

Böylece, araştırma retoriğine Avrupa'da ilham veren şey hukuk, Amerika'da ilham veren şey siyasetti. Birinci Dünya Savaşı sırasındaki formel başlangıçlarından dolayı, konuşma cemaâti incelemeleri, politik konuşma üzerinde odaklaşmıştı. Politik retorik, ondokuzuncu yüzyılda, Amerikan demokrasisi kendi retorik geleneklerini yarattığı sırada çiçeklendi. Politikaya Amerikan ilgisi, Thomas S. Kuhn'un **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**'nda açıktır.[16] Egemen devrim metaforu, politik bir metafordur. Modern bilimin tarihi, günümüze kadar gelen araştırma mantığının ima ettiği resimden dramatik ölçüde farklı ve retoriğe çok daha uygun değişme tarzlarını ortaya çıkarır. Bu yüzden, o, bilimsel cemaâtlerin fiilî operasyonlarının

---

University of Notre Dame Press, 1969). Kitabın orjinali 1958'de Fransızca olarak yayınlanmıştır.

[13] Stephen Toulmin, **The Uses of Argument** (Cambridge: Cambridge University Press. 1958).

[14] Stephen Toulmin, **An Examination of the Place of Reason in Ethics** (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

[15] Toulmin, **The Uses of Argument**, s. 7.

[16] Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

– mesleki iletişim ve sosyalizasyon aygıtlarının, politik yapılarının, estetiğe bel bağlayışlarının, iknaya retorik bağımlılıklarının – açıklanması konusunda felsefeye meydan okur.

Perelman'la Toulmin, değiştirilebilir standartlarca sınırlandırılan kendinin-bilincinde argüman geleneğinden dolayı, hukuka yönelirler. Kuhn-'un politikaya yönelişi düzen, otorite, iletişim ve değişme arasındaki karşılıklı etkileşimden kaynaklanıyor görünüyor. Hem hukuk hem de siyaset, bilim felsefecilerince peşinden koşulan zamandışı genellemeler kontekstine yerleştirilen tahkiyenin önemini arttırdı. Heriki alan da, fiilî davranış ve pratik eyleme ilgileriyle kayda değerdiler. Herikisi de, tıpkı Dewey'nin yaptığı gibi, ikna etmenin eylemin zorunlu şartı olduğunu öngörüyorlardı. Kendilerinden önceki pragmatistler gibi, yeni retorisyenler de araştırmayı eylem olarak ele alırlar – ve hukukla politika da, kesin eylem arenalarıdır.

Bir araştırma retoriğine ilişkin ilave sezişler, bilim felsefesindeki ortodoks görüşlerden kopan Norwood Russell Hanson, Imre Lakatos ve Paul Feyerabend gibi öteki muhaliflerin eserlerinde ortaya çıkar. Onlar, epistemolojinin retoriğe duyarsızlığına meydan okumak hususunda Kuhn'la Toulmin'e katılırlar. Aşağı yukarı aynı sırada,1970'lerde, bilimin bizatihi kendisinin incelenmesi, bir devrime maruz kaldı. Bernard Barber, Robert Merton ve diğerleri bilim sosyolojisini geliştirdi; bilim tarihi olgunlaştı ve küçümsenemeyecek bir popülarite kazandı; Peter Berger ile Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası**'nda, bilgi sosyolojisini yeniden canlandırdı.[17] Bu çalışma antropoloji, tarih ve Edinburg okulunun "güçlü program"ı dahil bilim sosyolojisindeki çok sayıda projede yaygınlaştı. Max Black, Mary Hesse ve Earl MacCormac gibi bilim felsefecileri, aynı zaman içinde, epistemolojiyi düşünmenin retoriği istikâmetine, yani, modeller ve metaforlar retoriğine çevirmeye başladı. Ve günümüzde, fiilî her alandaki araştırmacı, resmi metodolojilerin ötesine bakarak kendi araştırmalarını fiilen nasıl yaptıkları sorununa yönelmektedir.

Araştırma retoriğinin bütün bu müjdecileri, "ideal dil" felsefelerindeki formel mantığa yapılan aşırı vurguya karşıdırlar. Gottlob Frege, Bertrand Russelll ve Rudolf Carnap'ın programları, somut araştırmadan ayrı ve somut araştırmaya üstün bir gramer geliştirme ekseninde döndü. Amaç bütün alanlar için geçerli tek bir metodoloji – yani bir üniter bilim – üretmekti. Bu tür programlar, kabaca, Bilim'in zirvesi olarak görülen fizik hakkında idealize edilmiş bir görüşle ilişkilidirler. Fakat bu dar araştırma mantığı ve nötr bir gözlem dili üretme teşebbüsü, bu teşebbüsün diliyle konuşmak gerekirse, kesinlikle başarısız kaldı. Sözün gelişi, Carl Hempel'in tarihsel

---

[17] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, **The Social Construction of Reality** (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966).

açıklama konusundaki kuşatıcı-yasa açıklaması, tarihçiliğin pratiğiyle meşgul çoğu tarihçiye, aydınlatıcılıktan uzak ve savunulamaz bir görüş olarak göründü. Kimse bu yasayı harfi harfine izleyemez. Bununla birlikte, kendi disiplinlerinin statüsünden emin olmayan, fikirlere basitçe kapalı olan araştırmacılar, bu tür buyrukları izlemeyi denedi. Özellikle de sosyal bilimlerde bu girişim, yoğun bir karışıklığa ve emek harcanmasına yolaçtı. Araştırmacıların fiilen makûl buldukları şey, formel/mantıksal araştırma mantığının görevleri olduğunu ima ettiği şeye ya pek uygun değildi ya da hiçbir şekilde onunla örtüşmüyordu.

Eski program, "mükemmel/tam" bilimlerle "mükemmel olmayan/eksik" bilimleri birbirinden ayırarak, öngörülen metodoloji ile fiilî pratikler arasındaki bütün uyuşmazlıkları pratiklerin hamlığına atfederek, bu tür zorluklardan kaçar. Eksiklik, saf mantıkla uyum içinde saf bir forma benzemede başarısızlık olarak görülür. Bunun aksine retorisyenler somut tartışmalardan yola çıkarlar. Onların, matematikten ve fizikten alınan modelleri (her ne kadar yanlış anlaşılmışlarsa da) hukuk, siyaset ve edebiyattan alınan modellerle değiştirdikleri söylenebilir. Araştırma retoriği, herhangi bir insanî söylem alanını, bir araştırma incelemesinin en makûl başlangıç noktası olarak görür.

Bu, araştırma retoriğinin metinlerle başladığı anlamına gelir. O, edebidir. Edebiyat eleştirmenleri, retorik metin okuma tarzlarını asla bütünüyle terketmedikleri için, özellikle edebiyat teorisindeki retoriğe dönüş, katkıda bulunan birçok düşünürü kullanır. Bununla birlikte, Kenneth Burke ile Wayne Booth, retorik bilincin edebiyat incelemelerinin ötesine yayılışına özel bir önem verirler ve tarih sözkonusu olduğunda aynı şey Hayden White için de söylenebilir. Onların çalışmaları, retoriğin epistemik statüsünde, konuşma iletişimine ilgiyle bütünleşir.

Burke retoriği, ciddi sembollerle eylemde bulunma meşguliyeti diye tanımladığı şiirle yeniden birleştirdi. O, **Sembolik Sistem Olarak Dil** 'de dili sembolik bir sistem olarak ele aldıktan sonra, onu **Edebi Formun Felsefesi**'ni, **Tarihe Yönelik Tutumlar, Güdülerin Grameri, Güdülerin Retoriği, Dinin Retoriği** ve **Düzen Terimleri** gibi alanlara taşıdı.[18] White, Burke'ün retorik politika şiir karışımını, tarih-

[18] Kenneth Burke, **Language as Symbolic Action** (Berkeley: University of California Press, 1937); aynı yazar, **A Grammer of Motives** (Berkeley: University of California Press, 1945); aynı yazar, **A Rhetoric of Motives** (Berkeley, University of California Press, 1966); aynı yazar, **Attitudes Toward History** (Berkeley: University of California Press, 1950); aynı yazar, **A Rhetoric of Religion** (Berkeley: University of California Press, 1961); aynı yazar, **Terms of Order**, ed. Stanley Edgar Hyman (Bloomington: Indiana University Press, 1964).

sel ve sosyal araştırmaya teşmil etti. **Metatarih**'te[19] ve daha sonraki birçok denemede, araştırmacıların "kendi fenomenal alanlarını nasıl önceden şekillendirdikleriyle ilgilenirken Burke, Northrop Frye, Roman Jakobson, Stephen Pepper ve diğerlerinden yararlandı. O, figürlerin, türlerin, ideolojilerin ve tahkiyelerin retoriğini ortaya koyar. Keza Booth da, farklı alanları – felsefe, sanat, edebiyat, müzik, politika, psikoloji – birbiriyle ilişkilendirirken Burke'ü kullanır. Ancak Booth'un retoriği, argümanın çok daha geleneksel boyutlarını vurgular. O, modern dogmatizmlere ve rölativizmlere karşı, zihinlerimizi ne zaman değiştirmemiz gerektiği ve ne zaman değiştirmememiz gerektiği konusunda düşünmeye teorisi içinde destek sağlamayı amaçlayan bir "iyi nedenler" retoriğini savunur. Edebiyat teorisinde ve **Artık Beni İkna Etmeye Çalışma ve Modern Dogma ve Rıza Retoriği**[20] gibi genel okuyucuya yönelik kitaplarında, retorikle uyumlu hale geterilmiş bir çoğulculuk geliştirir.

Konuşma iletişiminde, Booth'un kitapları, hem mantıksal delillerden çok "iyi nedenlerin" bir takdimi olarak argüman teorisine, hem de "epistemik olarak retorik" incelemesine katkıda bulundu. İkinci ifade, Robert L. Scott tarafından, yeni ufuklar açan ve fakat yine de ihtilaflı bir denemesinde, 1967'de ileri sürüldü.[21] O zamandan beri, konuşma iletişimi, bilimin ve diğer özel alanların retoriğini inceledi. O, başlangıçta tesbit ettiğimiz, araştırmanın birliğine ve farklılığına ilişkin iki yanlı bir görüşe duyulan ihtiyacı teslim eder. Retorik incelemeler, bir başka ihtiyacı karşılayarak, araştırma sitelerinin bizzat kendilerine doğru yayılmaya başlıyorlar: araştırma retoriğini, alanın kendi içinde konumlandırma ihtiyacını karşılayarak.

İki engel bazan, araştırma retoriğindeki çabaları boşa çıkarır. Biri, retoriğin radikal rölativizme (veya saf nihilizme) yolaçtığı düşünülerek retorikle rasyonaliteyi zıt konumlara yerleştiren felsefî eğilimdir. Diğeri, retoriği, akademik veya başka, fiilî pratikler içinde inceleme başarısızlığıdır. Bu kitapta verilen en iyi cevap, işlediğini gösteren araştırma retoriğini icra etmektir. Kurumlaşmış yöntemlerle anlaşılmaz dille-yüklü uzmanlığı aşmanın en yararlı yolu budur. Bu yol, ilginin, Metodoloji'den bilgi araştırmasının ve iletişimin özgül parçalarına doğru çevrilmesini gerektirir. Toulmin'in terimlerini ödünç alarak dile getirmek gerekirse, bu yol, ilginin,

---

[19] Hayden White, **Metahistory: The Historical Imagination in the Nineteenth-Century Europe** (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973).

[20] Wayne C. Booth, **Now Don't Try Reason with Me: Essays and Ironies for a Credulous Age** (Chicago: University of Chicago Press, 1970); aynı yazar, **Modern Dogma and the Rhetoric of Assent** (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

[21] Robert L. Scott, "On Viewing Rhetoric as Epistemic," **Central States Speech Journal** 18(1967), 9–17.

soyut ve sözde evrensel Akıl standartlarından, belirli akıl yürütmelerin sağladığı "teminatlara" ve "onaylara" doğru yöneltilmesini içine alır. Bu, hümanistik ve bilimsel konuşmada izleyicinin öneminin vurgulanması demektir: teminat ve onaylar, eğer argümanın bir gücü olması gerekiyorsa, izleyicilerle paylaşılmış olmalıdır. Keza o, araştırmanın figüratif ve hatta mitik parçaları üzerinde odaklaşmayı icabettirir. Kısaca o, soyut mantık yerine, somut araştırma cemaâtlerini incelememizi gerektirir.

IV

İncelenebilecek çok şey vardır ve problem çoktur. Bir araştırma parçasının retoriğinin, retoriğin kullanımları için ima ettiği şey nedir?Araştırmacılık türleri, bir alandan diğerine neden farklılaşmaktadır?Metaforların bilimsel ikna sürecinde oynadığı roller nelerdir? Retorik konvansiyonlar (mutabakatlar, çev) belirli alanları nasıl etkilemiştir? Alanların kendi retorikleri, kendilerinin kamusal kabülünü nasıl etkilemektedir? Retorik teorilerinin, araştırmanın yürütülmesi açısından ima ettiği şey nedir? Retoriğin, hümaniter disiplinler, sosyal bilimler, doğa bilimleri ve meslekler arasındaki ilişkiler için ima ettiği şeyler nelerdir? Son zamanların retorik teorileri, rasyonalite anlayışlarımızı nasıl değiştirebilir? Retorik, epistemoloji, etik, mantık, mit, şiir, siyaset bilimi, psikoloji, sosyoloji ve araştırmanın diğer boyutları arasındaki bağlantılar nelerdir? Disiplinler içindeki retorik reform eğitimi bilinci nasıl artırılabilir?

Araştırma retoriği, özellikle de insan bilimleri, yani, sistematik insanlık incelemeleri için çok değerlidir. Retorik genellikle, hümaniter bilimlerin bir parçası olarak kabul edilir. Onun rönesansı, burada başlar ve bu evinde önemli değişiklikler vaadinde bulunur. Fakat, sosyal bilimler, hümaniter bilimlerin sahip bulunduğundan çok daha az retorik bilince sahiptirler ve artan retorik bilinçten önemli kazançlar sağlayacaklardır. Hümaniter disiplinler (humanities) zaten, insanî eylemleri ve ürünleri, anlama, eleştiri ve kutlama olayları olarak görüyorlardı; günümüzde sosyal bilimler onları, açıklama, tahmin ve kontrol nesneleri olarak görüyorlar. Retoriğin rolü, hümaniter disiplinlerde önemini yitirmiştir, ancak, sosyal bilimlerde, bütünüyle ihmal edilmiştir. Neticede, sosyal bilimler, araştırılmamış durumdaki retoriğin ılık sularında yüzüyorlar.

Ancak, araştırma retoriği, aynı zamanda, insan bilimleri arasındaki gereksiz duvarları yerle bir edebilir. Metodoloji derslerini münhasıran Platon, Descartes, Hempel ya da Popper'den aldığı halde, araştırma retoriği genellikle, araştırmacıları meslektaşlarından öğrenmelerini teşvik ederek,

derslerini farklı araştırmaların mukayesesinden çıkarır. Retorik, keza, her alanın farklı ve değişen retorikler içerme kapasitelerini de kabul eder. Bilimlerin ve mesleklerin, hümaniter disiplinlerden hiç de daha az (fakat farklı bir biçimde) retorik olmadıklarının keşfi, araştırmacıların Yöntem mevzilerini terketmelerine yolaçtı.

Bu meydan okumanın amacı, araştırma retoriğini, normal araştırma işiyle bütünleştirmektir. Araştırmanın, kendilerini soyutlamaya kaptırmış bulunan mantıkçıları, fiilî pratiğe yönelmeyi becerèmediler. Araştırma retorisyenleri, aynı yanlışı yapmamalıdırlar: bir soyut ve özerk alan arayışına girmemelidirler. Faaliyetleri, pratikten yola çıkmalıdır. Birçok projeden bilgi elde etmeli ve birçok projeyi de değiştirmelidirler. Ve akademik hayatın ötesine uzanmalıdırlar.

Araştırma retoriğinde, uzmanlara da yer vardır, fakat, edebiyat teorisi ya da iletişim incelemeleri gibi tek bir disiplin içinde değil. Bu tür bir yoğunlaşma, uzak mesafelerden konuşmaya mecbur kalan ve yukarıdan aşağıya öğretme girişiminde bulunan haricî otoriteler üretecektir. Araştırma retorisyenleri, içeridekileri ikna etme güçleriyle konuşabilmelidirler. Edebiyat ve iletişim uzmanlarının, tarihsel karşılaştırmalar ve araştırma retoriği içindeki önemli teorik ilkeler hakkında başkalarına öğretecekleri çok şeyleri vardır. Fakat aynı zamanda, şiirin poetik eleştirmenleri stilinde, ekonominin ekonomik, antropolojinin antropolojik eleştirmenleri de olmaları gerekir – yeni bir Coleridgeler ve Eliotlar nesli.

Bir alanın edebi eleştirisinin, kendi resmi araştırma normlarından nasıl koptuğunu göstermesi gerekir. Bu tür eleştirmenler, ana hatlarıyla apaçık duran şeyi ayrıntılarıyla gösterebilirler: bu araştırmacılar, farklı noktalarda ikna edici farklı nedenlere başvururlar. Onlar, araştırmaların kendi retoriklerine nasıl duyarlı hale geleceklerini, ele alabilirler. Bu retorisyenler, retoriğin, inceleme alanını incelenen pratiklerle birleştirme eğiliminden yararlanabilirler. "Retorik," aynı anda, iletilen şeyle onun daha iyi nasıl iletilmesi gerektiğini, iletişimde bulunulduğunda gerçekleşen şeyle, nasıl daha iyi iletişimde bulunulması gerektiğini ve genelde iletişimin ne olduğunu içine alır. Araştırma retoriği, bu anlamları, araştırma ve iletişimin birbirine bağımlılığını içerecek ve bütün liflerinin, eylemi bilgilendirecek daha iyi araştırmaya inanca bağlanmasını teşvik edecek tarzda genişletir.

Araştıma retoriği, araştırmacılıkta konuşmanın ve yazmanın niteliğine yönelik canlanlanmış bir ilgiyi yansıtır. O, stilin ve içeriğin etkileşimini vurgular. Fakat o genellikle, retorik tutumu, farklılığından dersler çıkararak, akademinin içinde ve dışında geliştirmeye çalışır. Belirli alanlara has bir epistemoloji olarak araştırma retoriği, fiilen yapmakta olduğumuz şeyi ve fiilen yapmakta olduğumuz şeyi nasıl eleştireceğimizi gösterir. Farklı

olanları çaprazlamasına kesen bir mukayeseli epistemoloji olarak araştırma retoriği, başkalarının yapmakta oldukları şeyi ve başkalarının yapmakta ol-dukları şeyden nasıl dersler çıkaracağımızı da gösterir. Araştırma retoriği, aklın nasıl retorik olduğunu inceler.

Modern Sofistik ve Retoriğin Birliği*

Michael L. Leff

Retorik incelemesi Batı entellektüel geleneği içinde belirsiz bir yer işgal eder. Retoriğin tarihi, uzun ve süreklidir, ancak bu tarih, eşit ölçüde sürekli antiretorik düşünce tarzıyla birarada bir tarihtir. Klasik numunesine böylesine sıkıca yerleşmiş başka hiçbir hümanistik meşgale, onun maruz kaldığı türde bir güçlü saldırıya ya da sürekli aşağılanmaya maruz kalmamıştır. Dahası, retoriğin statüsündeki, devrî değişmeler, bu genel gerilim modelini dramatik biçimde noktalar. Disiplin bazan, antiretorik akımla anlaşmazlıklarda ortaya çıkar ve eğitimle kültürde bir organize edici güç olarak hizmet görür. Daha da genelde o, bu anlaşmazlıkta yenilgiye uğrar; idealleri lanetlenir, unsurları parçalanarak tahrif edilir. Fakat yine de, zayıflatılmış formuyla retorik gelenek, düşüncenin ana akıntısına karışıp akarak varlığını sürdürür. Kültürel ortamdaki anomalili bir unsura dönüşür. Ve böylece, periyodik yeniden keşfe, kendine ait bir kanala yönelmeye, ana akıntıyı oluşturan ideolojinin egemen eğilimini düzelten birşey olarak kullanıma hazır hale gelir.

Bu kitap, retoriğe yeni bir ilginin doğuşunu ifade eden bir başka döneme girdiğimizin birçok göstergesinden biridir. Tarihsel seleflerininki gibi, bu uyanış da motivasyonunun önemli bir kısmını, entellektüel çevresindeki egemen eğilimlere karşı reaksiyona borçludur. Retoriğe çağdaş dönüş genellikle retorik olarak retoriğe, temel arayıcı (foundationalist) düşüncenin çürüyen, fakat hâlâ güçlü imparatorluğuna karşı bir silah olarak kullanımına gösterdiği ilgiden daha az ilgi gösterir.[1] Sonuçta, tartışma normal olarak,

---

* Bu metin, Nelson, John S., Megill, Allan and McCloskey, Donald, N. (eds.), The Rhetoric of the Human Sciences (The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1987), ss. 19-37'den alınmıştır (H. Arslan).

[1] "Temel arayıcılık (foundationalism)" terimini John Nelson'ın, **What Should Political Theory Be Now?** (Albany: State University of New York Press, 1983), ss. 169–240'daki

bir retorik perspektifin, çeşitli bilgi departmanlarındaki hataları düzeltme tarzı veya bütün bir faaliyetin gelişebilme tarzı üzerinde odaklaşır. Bu odağı tersine çevirmek arzusundayım. Ben yalnızca bir retorisyen olduğum ve fiilen bir insan bilimcisi olmadığım için, retoriğin insan bilimlerine girişinin, insan bilimlerini muhtemelen nasıl etkileyeceği meselesine, retorik incelemesini muhtemelen nasıl etkileyeceği sorunundan daha az ilgi duyuyorum. Bu iki alanı sıraya koyma girişimi, geleneksel retorik anlayışlarının önemli ölçüde genişlemesine ve geleneksel retorik anlayışlarından kopuşa işaret eder. Bu çağrıda, zımnî bazı tehlikeler vardır; çünkü, retoriğin, bütünlüğünü yıkma pahasına yeniden dirilmesi tehdidinde bulunur. Bununla birlikte, aynı zamanda, retorik geleneğin kendisi, bu tehlikeleri bertaraf etmenin ve yeni ilgileri antik çerçeveye yerleştirmenin araçlarını da sunar. Aşağıda, bu sorunun boyutlarını özetlemek ve iki retoriğin kaynaşmasının nasıl gerçekleştirilebileceğini ortaya koymak niyetindeyim.

Gayet tabii ilk problem, eski retoriği yeni versiyonuyla karşılaştırmanın bir somut yöntemini bulmaktır. Bu, geleneksel retorik, birçok farklı form aldığı için, karmaşık bir meseledir. Fakat, retoriğe karşı saldırıların standart, iyi-tesis edilmiş bir temeli vardır. Bunu kısaca gözden geçirecek ve çağdaş yaklaşımın, bu saldırıyı kesen kendine has bir özelliğe sahip bulunduğunu göstermeye çalışacağım. Hipotezim, retoriğe geleneksel saldırıyı engelleyen herhangi birşeyin bizatihi kendisinin, retorik gelenekten sapmayı temsil ettiğidir. Bu yolla, daha sonra yapacağım karşılaştırma için bir zemin ve temeli ortaya koymayı umuyorum. Ayrıca, retorikle ilgili şikayetler, temelsiz değildirler ve daha ileri gitmeden önce onları gözönünde bulundurmak daima akıllıca bir iştir.

Temelde, retorik incelemesine yönelik akademik antipati, bu konuyla meşguliyetlerinde entellektüellerin, kendi yıkımlarına yol açacak bir istikâmete sürüklenme korkularından doğar. Bu korkunun, bir dereceye kadar, sosyolojik kaynakları vardır. Bütün diğer alt kültürlerin üyeleri gibi, entellektüeller de kendilerini, büyük ölçüde çürütme (negation) yoluyla tanımlarlar. Onlar kendilerini, diğer, sıradan insanlardan farklı olarak algılarlar ve bu farklılıklar, konuşma ve düşünme tarzlarına gelince, çok açık şekilde ortaya çıkar. Bununla birlikte, retorik incelemesi, entellektüel araştırma ile genel hayatın olağan işleri arasında salınarak gider gelir. Onun amacı, en azından klasik bir formülasyonuna göre, insanların gündelik konuşma ve düşünme tarzlarını kavramak ve bu meseleyi, ciddiyetle, entellektüel sınıfın kimliğine ve dayanışmasına bir tehdit olarak konumlandıracak şekilde ele alır.

" Political Theory as Political Rhetoric," başlıklı makalesinden ödünç aldım. Bu terim, pozitivizm ve katı rasyonalizm gibi felsefi konumların genel özelliklerine atıfta bulunur.

Fakat, burada, akademik alt kültürün amblemlerinden daha fazla birşey tehlikededir. Bu örnekte, statünün yüzey-seviyesi işaretleri, insan incelemelerinin çekirdeğine ulaşan, çok daha derin ayırımları yansıtır. Klasik, yurttaş (civic) retoriği modeli, yalnızca dille ilgili tavırlarımızı değil, kendilerine dayanarak insan davranışı araştırmasını yürüttüğümüz ve değerlendirmeye tabii tuttuğumuz kurallarla ilgili tutumlarımızı da etkiler. Aslında, bu model, kuralları stratejilere dönüştürür ve geleneksel entellektüel araştırma nosyonlarını belirleyen bilgi ve argümana ilişkin sınırların temelini kazıyor gibi görünmektedir. Bu problem, retoriğe duyulan en ateşli ilgi üzerinde bile kendisini önemli ölçüde hissettirir. Cicero'nun gözlemlediği gibi, orator (hatip, çev.), tam da onun eksik kavrayışına adapte olmak zorunda bulunduğu için, kalabalığın diline adapte olmalıdır.[2] O nedenle, retorik, bütün yargıların, anlık ikna etkisine indirgenmesine karşı çıkar. Bu, Max Black'in bir başka kontekstte kullandığı bir figürü ödünç almak gerikirse, biz sanki, içinde herhangi bir hareketin yasal olduğu bir satranç oyununu oynuyormuşuzcasına, muhatabımızı, onun yasallığını kabul etmesi için ikna edebilmemiz şartıyla böyledir.[3] Mantıkçı, çıkarım formlarının mantık adına meşrulaştırılmasını teminat altına alma gücüne sahiptir, ancak retorisyenlerin, belagat mücadelesi üzerinde hiçbir kontrolü yoktur. Kurallar, oynandıkları her durumda müzakere edilir ve hiç kimse, belirli bir durumda işleyen şeyi teminat altına alamaz. Bu yüzden, retorik radikal şekilde, sistemsizdir ve ancak daha da kötüsü, kendi aygıtlarını terkederse, Batı geleneğinin ana akıntısındaki temel akıl ve ahlâk kriterlerinin temelini kazma tehdidinde bulunur.

Bu problem, retorikle felsefe, hümanist literatürde bir klişe haline gelmiş bulunan aktif ve tefekkür içindeki yaşantılar arasındaki gerilime destek sağlar. Buna gösterilen tepkiler kapsamlı ve bazan da ustalıklıdır, fakat, bu yazının kontekstiyle pek ilişkili değildirler. Son zamanların retorik araştırmacılığıyla tutarlılık içindeki bu kitabın amacı, retorikle insan hakkındaki özel bilimler arasındaki ilişkiyi yeniden inşa etmektir.[4] Daha eski hü-

---

[2] **De Oratore**, I:108. Bu konunun, Cicero ve rönesans hümanistlerindeki analizi için bakınız Jerrold E. Siegel, **Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquance and Wisdom from Petrarch to Valla** (Princeton: Princeton University Press, 1968).

[3] Max Black, **Models and metaphors: Studies in Language and Philosophy** (Ithaca: Cornell University Press, 1962), ss. 41–42.

[4] Bu akımın motivasyonunun önemli bir kısmı, Chaim Perelman'ın retoriği, bir entellektüel disiplin olarak yeniden canlandırma ve retoriğin perspektifini kamusal söyleme olduğu kadar araştırma söylemine de uygulama çabalarından kaynaklanıyor. Bu programın en mükemmel ifadesi, Chaim Perelman ve Licie Olbrechts-Tyteca, **The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation**, trans. John Wilkinson and Purcell Weaver (Notre Dame,

manist gelenek, retorik sanatını sağlam biçimde, genel halkla meşguliyet içinde kökleştirmiştir. Aslında, retoriğin neredeyse bir farklı ve özerk statü kazanmış bulunduğu klasik antikitenin retorisyenleri, sanatlarının konusunu, sivil sorun olarak tanımlarlar. Bu sorun tipi, adalet, politik siyaset, basiretli davranış ve benzeri meseleler dahil genel kamusal tartışma konularını içine alır. Ve o özellikle, teknik ve teorik bilimlerdeki söylemi dışarıda bırakır.[5] Böylece, açıkça ifade etmek gerekirse, insan bilimleri retoriğine yönelik çağdaş değişme, kamusal söylemle teknik söylem arasındaki keskin klasik ayırımı bulanıklaştırır ve dolayısıyla, retorikle felsefe arasındaki eski çatışmanın terimlerini değiştirir. Yığınlara yönelerek işleyen şey üzerinde temellenen söylem için bir mantık geliştirmek birşey; ancak, sözün gelişi, uzman tartışmalarına, özellikle de çalışmaları mesleki dergilerin hakem sisteminde önceden filtreden geçirilmiş ve titizce güvenilirlik verilmiş bulunan ekonomi bilimi pratisyenlerine bel bağlamak çok daha başka birşeydir.

Eski gerilimin buharlaşarak ortadan kalktığını öne sürmek niyetinde değilim. Pozitivistlerin ve katı rasyonalistlerin ideallerinin aksine, insan bilimleri retoriği araştırmacıları, bilimadamlarının beşerî varlıklar olduklarını rahatlıkla ve onların eserlerine, kendi insanî ilgilerinin yapısı dahilinde yaklaştıklarını rahatça teslim ederler. Onlar aynı zamanda, bilimsel söylemin, olağan kamusal tartışmanın içerdiği süreçlere benzerlik taşıdığını savunurlar. Yine de, benzerlik noktaları genel ve pek azdır, ve insan bilimlerinin istikâmetinin popüler retorikle karıştırılması ihtimal dışıdır. Mesela, hem Maynard Keynes hem de Huey Long, ekonomik siyaset üzerine bir söylem sunarlar, fakat, stil ve tartışma standartlarımız her ne olursa olsun, onların eserlerini, aynı retorik kategoriye yerleştirmek zordur. Gayet tabii, temel arayıcılar (foundationalists), retorik standardın, kesin bir bilim olması gereken şeye belirsiz standartlar sokarak ekonomi bilimini kirleteceğini ileri sürebilirler. Bununla birlikte, lokal kirletmenin bizim Batılılaşmış kalplerimizde, filozofların hitabet modeli üzerine inşa edilmiş bulunan retoriğin ürünü olarak anlamlandırdıkları etik ve aklın toptan dejenerasyonunun yolaçtığı terörle aynı türden bir teröre yolaçmaz. Her türden zımnî sınırlama, irrasyonaliteyi, akademik tartışmadan çıkarmak amacıyla işler; zımnî sınırlamalar bunu gerçekleştirememiş olsalar bile, akademisyenler, her halûkârda bunu gerçekleştireceklerine inanırlar. Bu yüzden, McCloskey'in ekonominin retoriğini müdafaası, ekonomistlerin, kendi ola-

---

Ind.: University of Notre Dame Press, 1969)'dır. Bu kitap ilkin 1958'de Fransızca olarak yayınlanmıştır.

[5] Bakınız Michael C. Left, "The Material of the Art in the Latin Handbooks of the Fourth Century A. D.," **Rhetoric Re-Valued**, Binghampton, N. Y.: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1982), s. 72.

ğan pratiklerinin incelenmesi lehindeki katı metodolojik dogmayı terketmelerinde korkulacak hiçbir şey bulunmadığı yolunda güven tazeleyici bir notla sona erer. Bu pratiklerin incelenmesi, herşeyden önce, ekonomistlerin akıllıca ve entellektüel bakımdan güvenilir bir tarzda hareket eden ekonomistler olarak hareket edip etmediklerini gösterir.[6] Böylece, insan bilimcilerin tıpkı, yalnızca kendi tartışmalarının konusu içinde eğitim görmüş bulunmaları ve dürüstçe kendi tartışma konularına bağlılık duymaları hariç, diğer insanlar gibi tartıştıkları ısbatlanmış olur. Bu istisnanın canalıcı bir önemi vardır; çünkü akademik alt grupların sosyal amblemlerini yansıttığında dahi, retoriğin geleneksel eleştirisinin temeli durumundaki huysuz rölativizm suçlamalarını engeller.

Temel arayıcılar, bu istisnayı aşmanın ve eski antiretorik retoriğini diriltmenin bazı araçlarını keşfedebilirler. Onlar, çok daha muhtemeldir ki, kendi topraklarını korumak için yeni bir strateji icadetmek zorunda kalacaklardır. Bu, onlar, retoriğin insan bilimlerini istilasına karşı bir sürekli karşı-saldırıya henüz girişmiş bulundukları için, görülmesi beklenen şeydir.[7] Eğer gerçekleştirirlerse ve gerçekleştirdikleri zaman, heyecan verici bir tartışmanın ortaya çıkacağı kesindir ve bu, tartışmanın içeriği ve muhtemelen sonucu hakkında spekülasyonda bulunmayı cazip hale getirmektedir. Fakat bu mesele, başka birinin, meşgul olması gereken bir meseledir. Benim şu andaki ilgim, insan bilimlerinin kaderine duyulan bir ilgi değil, daha çok, insan bilimlerinin kaderi kadar önemli olan, retoriğin kaderine ilgidir. Tam da, insan bilimleri retoriğini eski antiretorikten koruyan bu durum, aynı zamanda, bu sanata ilişkin temel anlayıştaki önemli bir değişmeye işaret eder. Çok daha dikkate değer olan şey, onun, retoriği, kendi özgün alanının çok ötesine, teknik akademik söylem alanına teşmil etmesidir. Ayrıca, bu tesirin değerlendirmesi, bütünüyle spekülatif bir değerlendirme değildir; çünkü, konuşma cemaâti literatüründeki en kapsamlı görüş, günümüzde bir ortodoksi oluşturacak ölçüde ilerlemiştir ve bu ölçüde güçlü hale gelmiştir.[8] Eğer bu çaba, akademik dünyanın belirsiz bir köşesinden ölü bir muhafazakârlık çıkarıyor ise, retorik anlayışını, aynı zamanda, fiilen bütün anlamını kaybettiği bir noktaya kadar teşmil ediyor demektir. O, aynı zamanda, bu alanda, insanların birbirleriyle iletişimde bulunma tarzlarında, kayda değer bir değişmeye de vesile olur. Eski kuşağın edebi ve "retorik" stili, çok

---

[6] Donald McCloskey, "The Rhetoric of Economics", **Journal of Economic Literature 21** (1983): 508–15.

[7] Benim bilgime göre, bu istikametteki en dikkate değer çaba, **Renaissence Thought and Its Sources** (New York: Columbia University Press, 1979),'ın sonunda, ss. 257–59. sayfalar arasında Paul Osker Kristeller'ın yaptığı yorumdur.

[8] Bakınız, Michael C. Left, "In Search of Ariadne's Thread: A Review of Recent Literature on Rhetorical Theory," **Central States of Speech Journal 29** (1978), 73–91.

daha analitik ve çok daha teknik bir söyleme, genellikle, sosyolojik ve felsefî nesrin özelliklerini üstlenen bir stile yolaçar. Kamusal tartışmanın yürütülmesine duyulan merkezî ilginin ölümüyle birlikte, araştırmacılığın hem sitili hem de içeriği, başka ve çok daha yoğun şekilde uzmanlaşmış akademik alanlar istikâmetine yöneldi. Bu yüzden, retoriğin dirilişinin güçlü savunucuları, söylemin kamusal boyutunun ihya edilmiş incelemesinde ısrar ettiklerinde dahi, disiplinlerinin, retoriği bir biçimde organize edecek ilgileri ve ifade tarzlarını benimsediler.

Konuşma cemaâtinin problemleri, büyük ölçüde sui generis (emsalsiz, eşsiz, biricik)'tir ve burada gerçekleşen şey temelinde genelleme yapmak mantıksızlık olur. Bununla birlikte, eski retoriği genişletmenin içerdiği zorluklar, insan bilimlerinin retoriğine cidden ilgi duyan herhangi bir kişiyi huzursuz edecek kadar büyük problemlerdir. Anladığım kadarıyla, anahtar sorun, retorik perspektif'le retorik perspektifin tasvirini yapmaya çalıştığı aktivite arasındaki ilişkide ikâmet etmektedir. Buradaki terimler, nesnelere ve yöntemlere temel arayıcı vurguyla zımnî bir çelişki içerdiklerinden, hayatî öneme sahiptirler.Temel arayıcılara göre, nesneler ve yöntemler çiftinin heriki unsuru da statik ve bilinebilirdir ve onlar sistemi tahrif etmeksizin ayırtedilmeye yeteneklidirler. Bu yüzden, bir nesne türünden diğerine geçiş, hiçbir probleme yolaçmaz. Diğer taraftan, "perspektif" ve "aktivite" terimleri, sabit olmayan ve birbirleriyle sürekli etkileşim halindeki unsurlar arasında bir etkileşime işaret eder. Biçim ve içerik, birbirlerinden koparılmaya direnirler ve bir aktivite alanından diğerine herhangi bir geçiş, faaliyetin bütününü etkiler. Neticede, retorik modelin bir faaliyet alanından diğerine teşmili, bir temel arayıcı metodolojinin henüz incelenmemiş bir nesneler sınıfına uygulanmasındaki gibi, uygulanan tarzla aynı tarzda gerçekleşiyor olamaz.[9] Böylece, retoriğin insan bilimlerine teşmiline, büyük bir ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Biz, bu projenin gerektirdiği perspektifi ve onun geleneksel perspektiflerle ilişkisini anlama ihtiyacı duyuyoruz; biz, yeni aktivite biçimlerine ilginin, retorisyenlerin kullanımına hazır perspektifleri nasıl etkilediğini kavrama ihtiyacı duyuyoruz. Bu problemleri sırayla ele alacağım.

John Nelson uygun bir şekilde, insan bilimlerinin retoriği araştırmacıları arasında, günümüzde rayiçte olan vaziyet alışı karakterize etmek için "sofistik" terimini kullanır.[10] Modernizme karşı olarak, bu yaklaşımın en açık özelliği, global genellemeleri, büyük boy teorileri ve sentetik metodolojileri reddetmesidir. Sofistik, değişik tecrübelerin bir soyut, rasyonel hesaba göre düzene sokuldukları şekliyle teorik tutarlılıklarından çok, ilgile-

---

[9] Bakınız Perelman and Olbrechts-Tyteca, **The New Rhetoric**, ss. 509–14.

[10] Nelson, "Political Theory as Political Rhetoric," ss. 176–93.

rimizden filtre edildiği şekliyle somut tecrübenin birliğine öncelik verir. Sofistik plüralizmi, araştırma yöntemlerinin ve tartışmanın, araştırma altındaki belirli bir konuya adapte edildiği bir plüralizme işaret eder. O; soyut teorik ilkeler formüle etmekten çok, konumlanmış bulunan problemleri çözmeye çalışır. Açıklama, argümanları doğrulama standardı olarak, tahminin yerini alır. Ve bu tür bir doğrulama, konuya ilgi duyanlar cemaâtindeki uzlaşmaya bağlıdır; delilleri, bir ilgilerden bağımsız delil kriterlerine uydurma sürecine değil. Bütün soyut kategoriler kuşkuyla karşılanır. Bu, onlardan kaçınıldığı anlamına gelmez; çünkü bu tür kategoriler, belirli bir durumu anlama çabasına katkıda bulunabilirler.[11] Fakat, onların ürettikleri kavrayış, tam ya da nihaî kavrayış değildir. Bir kategori sistemi, bir başka kategori sistemi aynı verilerin eşit ölçüde makûl, ancak farklı bir açıklamasını sağladığı halde, mevcut verileri organize etmenin yararlı bir yolunu ortaya koyuyor olabilir. Dahası, biz daima, bir kategorik şemaya elverişli verileri keşfedebiliriz; ve eğer yeterli ilgiyle ve belirli bir sofistik düşünce dönüşümüyle incelenirlerse, bu anomaliler, bütün bir şemayı, kaçınılamaz şekilde tersyüz edebilir. Kısaca, kategoriler, zamana has ve değişebilir yapılardır; ve onlar, ancak ve ancak, elde mevcut belirli bir durumla temasa geçtikleri ölçüde önem kazanırlar. Onlar, bir durumdan diğerine transfer edilebilirler; fakat bu, metodolojinin çelik kurallarından çok anolojiden kaynaklanan kavrayışı gerektiren titizlik gerektiren bir meşguliyettir. Nihayet, sofistik, teori ile pratik arasındaki modernist dikatomiyi çökertir. Bu fikre göre, teorize etme, psikenin bütünüyle rasyonel köşesinde gerçekleşmez. O daha çok, dünya fenomeniyle karşılaşarak onu filtreden geçirme tarzımızın ürünüdür ve gündelik tecrübemizin ağına yakalanır. Özetle, teorinin inşasının bizatihi kendisi bir pratik formudur ve kategorik olarak, diğer aktivite formlarımızdan ayrı değildir.

Bu doktrinin, çeşitli kaynakları vardır, fakat "sofistik" etiketi, münasip bir etiket gibi görünüyor. Onun genel özellikleri, eski Grek sofistleriyle doğan, İsokrates, Cicero ve İtalyan hümanistlerinin eserleriyle geleceğe taşınan geleneğin özelliklerine paralel özelliklerdir. Ancak, bu alandaki soyut, genel ilkelerin mukayesesi, apaçık şekilde yetersizdir. Hem antik hem de modern sofistlerce savunulan eylem felsefesi, belirli aktivitelere angaje olmadıkça pek anlamlı değildir. Sofistik, somut modellere bel bağlayan bir alana-bağlı yaklaşımdır. Bu yüzden, programın tutarlılığı, biçim ve içeriğin, perspektifle eylemin bir pratik alanına göre birleştirilmesini içeren bir modelin geliştirilmesini gerektiriyor. Bir kez tesis edildiğinde, model, soyut dilin ele geçiremeyeceği birşeyin referansına dönüşür ve analoji yoluyla diğer eylem alanlarına teşmil edilebilir.

---

[11] A. g. e , s. 185.

Eski sofistler modellerini, orator'un aktivitesinde buldular ve modelleri, programlarının genel hedeflerine çok uyumlu hale getirilmişti. Orator, yurttaşlık faaliyetleriyle ilişkili bütün meselelerin bilgisini buyurmak, bu bilgiyi, bir dilin buyruğuyla birleştirmek, hem dile hem de içeriğe, belirli bir ikna edici mesaj inşa etme eylemi içinde adapte olmak zorundaydı. Bu yüzden, görevi, form ve içeriğin açık ve pratik birliğini gerektiriyordu. Orator ayrıca, başarısının, belirli şartlara intibakina bağlı bulunduğu noktada farklı ve değişen durumlarla karşı karşıya geliyordu ve dolayısıyla, aktivitesini içine alabilecek hiçbir statik kurallar serisine bağlılık duymuyordu.

Bu alandaki pratiğin açık-uçlu karakteri, kendisinin bir soyut genel teoriye indirgenmesine direndi. Retorik, pratiğe sadık kaldığı sürece, kendisiyle ilgili tutarlı bir teorik açıklama veremezdi.[12] Bu yüzden, sofistik, bir düzenlenmiş ilkeler takımı olarak sanat anlayışından uzaklaştı ve fonksiyonunun, belirli insanî yetilerin geliştirilmesi olarak, ısrarla üzerinde durdu. Amacı, belirli durumlar içinde tutarlı bir retorik tepki oluşturmak için gerekli esnekliği sağlamaktı. Bu, bir kişiye, bir konuşmayı nasıl yapması gerektiğini öğretme sorunu değil, bir konuşma hünerini geliştirme süreciydi. Ve ihtiyaç duyulan hünerin, organik olarak belirli tecrübelerden doğması gerekiyordu. Neticede, sofistik gelenek, daha çok somut çizgiler boyunca ilerledi. Teori faydalıydı, ama, bir başlama noktası olarak; bir kez öğrenildiler mi, teorik ilkeler, temelde, olgun orator'un aşması ve eldeki problemi çözerken ihlal etmesi gereken referans noktaları olarak önemli hale gelirler. Çok daha önemlisi, karışımdaki pratik ve teorik mükemmelliğe örnek teşkil eden eserlerin incelenmesiydi. İkinci uygulama, taklit (imitation) başlığı altında yeralıyordu, fakat bu terim, aldatıcıydı. Amaç, başka birinin söylediği şeyi kopya etmek değil, bir somut soyutlama diye adlandırabileceğimiz şeyi, körüklemekti; öğrenci, başka durumlar sözkonusu olduğunda potansiyel uygulaması bulunan belirli bir metinde cisimleşmiş ilkeleri öğrenmesi için eğitiliyordu.

Özetle, bütün bir sofistik programın, kendi başına bir bütünlüğü vardı. O, insanî ilişkilere pratik ve somut bir yaklaşımı savunuyordu; bu yaklaşımı, oratorik performansın somut aktivitesinde cisimleştirdi ve somut öğrenme tecrübelerine kök salan bir eğitim sistemi geliştirdi. Sofistiğin ve retoriğin tarihin aynı noktasında doğmuş bulunmaları, sofistik antiteorinin tutarlılığı, hitabet (oratory; belagat) sanatıyla etkileşime dayalı ilişkisine bağlı olduğu için, kesinlikle tesadüfi değildi. Bununla birlikte, sanatın, bir

---

[12] Bu, Platon'un **Georgias** diyalogunda, retorik hakkındaki suçlamalarının temelidir. Bu diyalog, idrak ederek, sofistik retoriğin temel özelliklerinin yerini belirleyerek, onların yöneltikleri saldırının, yazarın kendi felsefi programına saldırı olduğunu teslim eder. Bu yüzden, sözkonusu diyalogun, eski sofistlerin düşüncesini yeniden inşa eden en elverişli kaynaklardan biri olması, ironiktir.

icra tipi olarak statüsünü korumasının hayatî bir önemi vardı. Bir teorik sanat olarak anlaşıldığı zaman, retorik, self-refleksif (kendi kendisine-dönen, çev.) hale geldi ve bu yüzden, pratik tecrübe dünyasına doğrudan giriş ve pratik tecrübe dünyasından kontrol sağlayan, model aktiviteyle bağını belirsizleştirdi. İcra üzerine bu vurgu, bütünüyle antimodernist bir tavra işaret ediyordu ve retoriği sanat biçimleri arasında sınıflandırdığında, Quantilian tarafından çok açık bir şekilde dile getirilmişti. Retoriğin, diyordu Quantilian, teorik ve yaratıcı sanatlarla benzerliği vardır, fakat icra sanatlarının en önemlisidir ve dansa, hem metafizikten hem de heykeltraşlıktan çok daha yakındır.[13]

Bütünüyle kendi terimleriyle ele alındığında, eski sofistik yalnızca, eğer orator sivil hayatta önemli bir rol oynasaydı ve eğer bu rol, kuşatıcı, hümanistik terimler dahilinde anlaşılsaydı, canlılığını sürdürebilirdi. Bu şartların ilkinin yerine getirilmesi, hakim sosyal ve politik kurumlara bağlıydı. Geç antikitede, bu kurumlar değiştiklerinde, oratorik okulların faaliyet alanı daraldı ve sofizm kendi kendisini yeniden tanımlamaya başladı. Retorik okulları, bozulmaksızın kaldı ve oratorun sofistik anlayışı geçerliliğini korudu, ancak politik şartlar, eski sistemle retorik sanatının fiilî pratiği arasındaki bağı aşındırdı. Belagat büyük ölçüde, virtüözlük sergilenmesinde bir vasıta haline geldi ve okullar, bu sanatın giderek artan ölçüde şematik bir versiyonunu öğretir oldular.[14] Aynı zamanda, Hıristiyanlığın ve mistik pagan felsefenin monizmi, oratorik idealin ve onun civic kültüre (şehir kültürü, yurttaş kültürü, çev.) bağlılığının dokusu aleyhine işledi. Bununla birlikte – burada Batı eğitiminin muhafazakârlığının çarpıcı bir örneğiyle karşı karşıyayız – sofistik programın tahrif edilmiş, ancak ayırtedilebilir bir biçimi, Roma kültür kurumlarının nihaî çöküşüne kadar ayakta kaldı. Bunları müteakip, klasik retorik irfanının (bilgisinin, çev.) unsurları, bağlı bulundukları şamandıralardan koparak, ortaçağa has akademik faaliyet türüne yayıldı. Ansiklopedik gelenek içinde ve bir dereceye kadar ortaçağ okullarında retorik, ayrı bir kimliği sürdürdü, ancak sınırları, politikaya, mantığa ya da teolojiye öncelik tanıyan bir disipliner matriksle kuşatıldı.[15] Retorik Orta Çağ'da ortadan kalkmadı, fakat içinden doğduğu sofistik merkez fiilen parçalanarak tahrif edildi.

Rönesans hümanistleri, bu ortaçağ gelişmelerini tersine çevirme girişiminde bulundular. Bu süreçte, belagatın yüceltilmesi, ortaçağ geleneklerin-

---

[13] **Institutio Oratoria**, II: xviii: 1–4.

[14] Bu hususlar genellikle, geç antikitedeki retoriğe egemen yaklaşım durumundaki "ikinci sofistik hareket" diye bilinen şeyi tanımlıyorlar. Bakınız George Kennedy, **The Art of Persuasion in the Roman World** (Princeton: Princeton University Press, 1972), ss. 553–613.

[15] Bakınız Richard McKeon, "Rhetoric in the Middle Ages," **Speculum** 17 (1942): 1–32.

den keskin bir kopuşu ve insan bilgisinin temellerini bir yeniden oluşturma teşebbüsünü ima ettiği için, Hans Barbara Gerl'in "paradigma değişimi" diye adlandırdığı şeye yolaçmıştı.[16] Eski sofistler için olduğu kadar hümanistler için de belagat yalnızca süsleme değil, aynı zamanda, hakikatin, insanî eylem arenasında yaşandığı şekliyle ifade edilmesi ve kaynağıydı. Cemaâtin mutabakatı, civic hayatın (şehir hayatının, yurttaş hayatının, ç.) şartları ve kamunun dili yeniden, ciddi düşüncenin icrasının vasıtaları haline geldi. Hümanistler ayrıca, müfredat programını, dil sanatlarıyla bütünleştirilmiş bir pratik programa çeken kapsamlı eğitim reformları oluşturdular. Bu çabanın hem hedefleri hem de yöntemleri, sofistik mirasın önemli veçhelerini yansıtıyordu.

Bununla birlikte, rönesans hümanistleri yalnızca, terimin daha esnek anlamı dahilinde sofisttiler. Bu, birçok nedenle doğruydu; gözönünde bulundurulma hakkını alamamış meselelerden biri, aktif hayat vizyonlarının merkezîne yerleştirmek amacıyla tercih ettikleri model aktivitesinde ikâmet ediyordu. Hümanistler, bu konuda, antikitenin sofistik retorisyenleri kadar açıktılar. Cicero ve Quantilian'ın etkisi ve belki de İtalyan şehir devletlerinin sosyal ve politik şartları sayesinde, oratorun, hâlâ önemli bir statüsü vardı.[17] Fakat çoğu hümaniste göre, orator, daha yüksek bir yer değilse bile, şairle eşit bir konumda duruyordu. Yeterince doğrudur ki, rönesans düşüncesi, hitabet ile şiir arasındaki ayırımı belirsizleştirdi; şairler normalde, politik hayata önemli ve somut katkıda bulunan hatipler olarak sınıflandırılmıştı. Yine de, herhangi bir şart altında, şiiri pratik, hukuksal hitabetle, durum bakımından aynı düzende temellenen bir aktivite olarak ele almak zordu. İsokrates, Cicero ve Quantilian'a göre, dilin estetik boyutu, ikna söyleminin cephaneliğindeki bir silahı, bir kaynağı temsil ediyordu. Hümanistler, estetiğe fazla ilgi gösterdiler, estetiği, estetik adına değerlendirme eğilimindeydiler. Bu yüzden, rönesans sofistiği, ilhamını aldığı klasik sofistikten çok daha edebi (terimin modern anlamında) idi. İlgi odağı, çoğu zaman amaçlı olarak, mahkeme salonlarında ve politik toplantılarda sergilendiği şekliyle belagat üzerinde sabitleşmeksizin, kendiliğinden belagatın cazibesi altındaydı. Kısacası o, açıkça belirli bir faaliyete demir atmamıştı.

---

[16] Hannah Barbara Gerl, "Inventio und Disposito: Zum Paradigmenwechsel von der Scholastik zum Humanismus," 1983 Haziran'ında Floransa'da gerçekleştirilmiş bulunan, **Enternesyonal Retorik Tarihi Cemiyeti Dördüncü Iki Yıllık Toplantısı**'na sunulan bildiri.

[17] Oratorun rönesans kültüründe oynadığı rolle ilgili bilgimiz, hâlâ çok belirsizdir. Son zamanların araştırmacılığı, onun yaygın şekilde kullanıldığını ve önceleri düşünüldüğünden çok daha önemli olduğunu göstermektedir. Bakınız, Kristeller, **Renaissance Thought**, ss. 248-49.

Dahası, rönesans entellektüel konteksti, soyut düşüncenin önceden iyice kurumlaşmış bulunan yasalarının cazibesine karşı koyacak bir birleşik sofistik alanına itildi. Grek sofistiği, eğitim kurumlaşmazdan önce, bilimin ayırımları kemikleşmezden önce doğmuştu. Öğrenilmiş kültürün henüz çözülme halinde, çökerek tortulaşmamış boyutları, doğal olarak, pratik aktivite çerçevesine kaydı. Milattan Önce dördüncü yüzyılın ortaları gibi geç bir tarihte bile, İsokrates, küçük bir çabayla, teoriden pratiğe, konuşma olarak logos'tan düşünce olarak logos'a geçti.[18] Bu birleşik vizyonu ele geçirmek üzere gerçekleştirilen müteakip girişimler, akademik geleneğin kurumlaştırıcılarının direnişiyle karşı karşıya kaldı. Cicero, bu perspektifi, ancak çok büyük bir çabayla gözden geçirebildi. Ve ulaştığı başarının ölçüsü, birçok özel şarta bağlıydı – yani, bir meslekten eğitimci olmamasına, akademik retoriği kendi hitabet performansı idealine kurban etmekte tereddütünün bulunmasına ve kendi yüksek kültürünü henüz geliştirmekte olan bir toplumda yaşamasına bağlıydı. Tersine, rönesans sofistiği, skolastik faaliyetin, gereğinden fazla katı arkabahçesi karşısında doğdu. Bilgide reform, daha önce orada bulunan şeyin tahribini ve bir ölçüde kuşatılmasını icabettirdi. Ve böylece, yeni retorik yöneliş, gramerin ve mantığın amaç ve ilkelerinden bazılarını içselleştirmek; skolastik felsefenin ve pedagojinin kesin yöntemleriyle mücade etmek zorunda kaldı. Bu vurgu noktaları, ayrıca, eylem için dünyada, açıkça belirlenmiş bir referanstan mahrumiyetle zaten zayıf düşmüş bir programın yapısını bozdu. Hümanist doktrinin çok daha metodik ve çok daha katı açıklamalarının sürekli baskısı vardı. Akademik hümanizm, tedricen, soyut ve sistemik hale geldi. Onaltıncı yüzyılın ortalarında, bu süreç, Ramistik yöntemle zirvesine yükseldi; Cicerocu hümanizm kisvesi altında Ramus, dil sanatlarını, bir steril, kerameti kendinden menkul, esnek kategoriler serisi, skolastiğinkiler kadar sınırlayıcı, ancak çok daha yüzeyde kök salmış bulunan bir kategoriler serisi dahilinde ayırıma tabi tuttu.[19]

Akademik hümanizmin yörüngesi, bu suretle, soyut yöntem üzerine temellendirilmiş pratikten doğdu. Bu çıkış, akımın önkabülleri, bir sistematik kategori şeması içselleştirmeye ya da taşımaya muktedir olamadığı için boş ve kendi kendilerini iptal eden önkabüllerdi. Retorik, daha da teorik hale geldikçe, ulaşamayacağı felsefî katılık standartlarına sarılmak zorunda kaldı. O, böylece, teorik tutarsızlığa ya da boş lingüstik formalizme indirgendi. Bu mutsuz sonuçlar arasında yalpalamak durumunda kalan retorik,

---

[18] Mesela, bakınız Nicocles, 5–9.

[19] Bu aşırı kompleks meselenin, şu mükemmel kitapta analizi yapılmaktadır: Walter J. Ong, Ramus, **Method and the Decay of Dialogue** (Cambridge: Harvard University Press, 1958).

modernist dikatominin heriki tarafından gelen, devasa saldırılara açık hale geldi. Objektivistlere göre retorik, gerçek hakikata ulaşılmasına yardım edemeyecek ölçüde zayıf, duygusal ve lingüistik tahriflerle kirletilmiş durumdaydı. Sübjektivistlere göre retorik, hakiki hissedişin sponten ifadesine imkân vermeyecek kadar katı ve formalist entrikalarla tıka basa dolmuş durumdaydı. Bilimsel rasyonalizm kayasıyla yumuşak romantik poetika noktası arasında kapana kısılan retorik, bilgi disiplinleri dairesinden, hemen hemen bütünüyle çıktı.[20]

Objektivizm ile sübjektivizm arasında bir alan açmak amacıyla bugün girişilen çabalar, sofistik retorik geleneğin bir başka yeniden canlanışına destek sağlıyor. Tıpkı rönesans hümanistleri gibi, modern düşünürler de, egemen düşünce tarzlarındaki kusurların altını çizen ve kendi düzeltmeleri için çıkış yolları arayan sofistik programın genel özelliklerini belirleyebilirler. Ayrıca, konu, her ne kadar henüz sistemik kabul görmeye başlamamışsa da, modern sofizm, genelleştirilmiş metodoloji yerine somut pratiklerin incelenmesini vurgulayan bir eğitim reformuna imada bulunur.[21] Bununla birlikte, sofistik orta yol, tam da şu ya da bu olmadığı için, güvenilemez ve istikrarsız duruyor. Onu savunma teşebbüslerinde, modern sofistlerin, rönesanstaki seleflerinin başına bela olan bütün problemlerle yüz yüze gelecekleri anlaşılıyor ve bu problemlerin bazıları bugün, çok daha empatik bir biçim alıyorlar.

İlk etapta, modern sofistik retorik, aynı zamanda, onu yıkma ya da lekeleme tehdidinde bulunan kolay kolay değişmez kavram ve kurumlarla da mücadele etmelidir. Bilginin modern üniversitedeki bürokratizasyonu, bu problemi kronikleştiriyor. Yeniden doğuş entellektüelleri, hâlâ, Cicerocu civic eğitim [yurttaş eğitimi] nosyonu etrafında dönen hümaniter disiplinlere takılabilirler. Bu program hukuk, siyaset bilimi, tarih, edebiyat, diyalektik mantık ve ahlâk felsefesi incelemelerini içeriyor. Bu incelemelerin kapsamı iddialı, fakat, muhtemelen, yönlendirilebilirdir. Ve hukukla mantığın durumu hariç, yeniden doğuş düşüncesi, bu bilgi departmanlarını, akademideki uzmanlaşmış departmanlara ayıramaz; onlar hâlâ, genel kamuya elverişli, kamu meseleleriyle bağlantılı ve pratisyen oratorun işiyle doğrudan ilişkili genel öğretimin unsurları olarak görülmektedir. Bununla birlikte, çağdaş yüksek eğitim bu incelemeleri, onları bir kütlesel özel bilimler düzeninde bölmek ve ayrıca çok daha dar kapsamlı uzmanlık alt alanla-

---

[20] Bu paragraf büyük ölçüde şu kitabı izliyor: Walter J. Ong, **Rhetoric, Romance, and Technology: Studies of the Interaction of Expression and Culture** (Ithaca: Cornell University Press, 1971), ss. 6–9.

[21] McCloskey, "Rhetoric of Economics" (s. 513) adlı çalışmasında, bu yaklaşımın ekonomi eğitimine uygunluguna işaret eder. Onun, Polanyi'nin zımni bilgi kavramına atıfta bulunması, özellikle önemli görünüyor.

rına ayırmak suretiyle çoğaltarak parçalara ayırıyor. Bu alanların herhangi birinde ustalık yoğun eğitimi gerektiriyor ve herhangi bir kişinin onlara bütünüyle hakim olabilmesi çok zor görünüyor. Dahası, herbir disiplin, genel eğitim görmüş kamunun söylemine yabancı bir teknik dil doğuruyor. Bu dillerin farklılaşması, öylesine katmerli bir farklılaşmadır ki, alt alanların birindeki bir uzman genellikle, aynı disiplinin bir başka alt alanındaki literatürün anlamını çözmeyi başaramaz. Bu denemeyi okuyan herhangi bir kişinin, bu hayal kırıklığını yaşadığını varsayıyor ve bunun insan bilimlerindeki genel cemaât duygusunu nasıl şiddetle sınırladığını anlıyorum. Bu Babil Dillerini, bir genel/ortak bir lehçeye tercüme etmek mümkün müdür? Çok sayıda gizemli meşguliyet içine kapatılmış bilginin gömülü hazinelerini çıkararak onları kamunun gözleri önüne çıkarmak mümkün müdür? Belki; ancak projenin cazibesi, muhayyileyi sersemletiyor ve bizi çok basit kestirme yollara sürüklüyor.

Karşı konulamaz arzumuz, insan bilimleri işbölümü içinde örtülü duran bütün özel retorikleri içine alan bir genel retorik arayışı isteğidir. Fakat, bu bilimlerin alanı öylesine geniş bir alan ki, bu retorik yalnızca, içeriklerine atıfta bulunmaksızın, dolayısıyla sofistiğin ana ilkelerinden birini ihlal edip genel söylem tarzlarını biraraya getirerek onları uzlaştırabilir. Daha da kötüsü, bu istikâmetteki çaba, faaliyeti, insan bilimleri aleyhine düzenleyen bir normatif retorik geliştirme çabalarını körükleyebilir. Bu, gayet tabii, genelleştirilmiş bir retorik yöntemi gerektirir ve rönesans bilginlerinin kendileri üzerinde gördükleri hastalığa tekrar davetiye çıkarır. Bu çaba, başarısız kalmaya mahkûmdur; çok daha iyi bir çaba da öyle. Eğer başarıya ulaşırsa, temel arayıcı zorba, faaliyetimizi terörize edecek çok daha az disipline edilmiş bir retorik zorbaya izin verme pahasına akademik bloktan uzaklaştırılabilecektir.

Peki, bu durumda, yeni sofistik projede retoriği nereye yerleştirmemiz gerekiyor? Bu sorunun açık cevabı, heryerdedir ve hiçbir yerde değildir. Retorik ayrı bir disiplin değil, aksine, her disiplinin bir parçasıdır. Bu, rahatlatıcı ölçüde plüralistik birşeydir. Artık retorikten değil, retoriklerden sözediyoruz (ekonomi retoriği, antropoloji retoriği vb.'den sözederken olduğu gibi veya ayırımı farklı bir açıdan yaptığımızda, Marksist ekonominin retoriğinden, Keynesçi ekonomi vb'nin retoriğinden sözettiğimiz gibi). Bu, bir söylem tipinden çok bir söylem boyutu olarak retorik görüşe, sofistik programa önemli ve muhtemelen zaruri bir incelik getirir. Retorik faaliyet için tek bir model alan bulmakla ilgili görünüşte imkânsız görevden, birçok modeller keşfedebileceğimiz için, kaçınılıyor. Burada spesifiklik de keza, kendilerini genelleştirilmiş bir belagat anlayışına vakfeden rönesans hümanistlerini taciz eden bir problem durumundaki formu içerikten ayırma arzu-

sunu azaltır. İlgi alanının, insan bilimlerinin herhangi biriyle sınırlandırıldığı yerde, belki de, hayata ilişkin önemli sorunlardan kurtulmamız, söylenen şeyi nasıl söylendiğinden, iddia edilen şeyi nasıl iddia edildiğinden ayırtedebilmemiz ihtimal dışıdır. Neticede, retorik modellerin sayısının artışı bizi, herhangi bir modelin, belirli, somut türde bir faaliyete demirleyeceğinden emin hale getirir.

Veya emin kılar mı? İncelemekte olduğumuz aktivitenin ne türden bir aktivite olduğunu, bu aktivitenin hangi şartlar altında yürütüldüğünü anlamalıyız. Ve bu konular, eski sofistlerle yeni sofistler arasındaki farklılıkları, açıkça ortaya çıkarır. Eski sofistiğin standartlarına göre, günümüzde uygulandıkları şekilleriyle sosyal bilimler, civic veya kamusal faaliyete angaje değiller. Bu bilimlerdeki söylem, gerçekten, bir izleyiciler topluluğunun ihtiyaçlarının karşılanmasına ayarlıdır; fakat, bu izleyiciler topluluğu genel kamuyu içine almaz; o, uzmanlardan oluşan bir gruptur. Açıkça dile getirmek gerekirse, insan bilimlerinde icra edilen bir retorik aktivite var; fakat, biz hangi anlamda onu, teknik retorikten çok kamusal retorik olarak görebiliriz? Bu, canalıcı bir sorudur ve eğer yeni-sofistler, buna doyurucu bir cevap veremezlerse, projelerinin tamamı, tehlikede demektir. Civic eylemin dünyasına giriş sağlamaktan mahrum insan bilimleri retoriği, insan bilimcileri, kendi teknik pratiklerinin ağı içinde izole edilmiş halde bırakacaktır.

Mevcut literatür, bu probleme iki yaklaşımda bulunmayı öneriyor. Biri, temel arayıcı metodolojinin yanlış iddialarını elimine ederek, insan bilimcilerin söylemini kendi terimleriyle incelediğimiz zaman, bu tür söylemlerin, olağan kamusal tartışmalarda kullanılan söylemlerden radikal şekilde farklı olmadıklarını öne sürmektir. İkincisi, akademik yazı stilinde, onu genel kamuya ulaşabilir kılacak bir reformun savunuculuğunu yapmaktır. Geleneksel retoriğin perspektifinden bakıldığında, heriki yaklaşımın da, yeterince doyurucu olmadığına inanıyorum. Ancak herikisi de yararlıdır ve bir çözüme ulaşmakta bize yardım edeceklerdir.

Bu denemede, daha önce, bu konumların ilkine gösterilen tepkiyi özetlemiştim; fakat problem şimdi, daha dikkatli bir ilgiyi talep ediyor. Bu konumun, sorgulanabilir bir temel arayıcı dikatominin terimlerini, onu yıkmaya kalkışırken bile, istemeyerek benimsediği için, ciddi şekilde sakatlandığına inanıyorum. Bu dikatomi, bilimsel söylemin, sıradan söylemden, basitçe ve radikal biçimde ayrılmasıdır. Temel arayıcı ideal, ikisi arasında muazzam bir gedik açar ve herhangi bir söylemin, bilimsel söylem kadar ölçemeyen herhangi bir söylemin değerini reddeder. Bu, gerçekçi olmayan katı bir kritere götürür ve bu yüzden, temel arayıcıların çalışmalarının, onda gizlenen retorik unsurları açığa çıkararak, dökonstrüksiyonunu yapmak ko-

laydır. Sözün gelişi, katı davranışçılar genellikle, önemli görüşleri taşıyacak metaforlara bel bağlarlar; ekonomistler rutin şekilde, kendi metodolojileri kıyasla ilgili (syllogistic) gereklilikler talep ettiğinde, oratorik tartışmanın esnek stratejilerini kullanırlar. Bu yüzden, dikatominin terimlerini tahribe ve sonuçları genelleştirmeye yönelik güçlü istek, neredeyse karşı konulamaz bir istektir. Bu tartışma şu şekilde gelişir: bilimadamları, bedenlerinden koparılmış düşünen makinalar değildirler ve olamazlar da; argümanlarını izleyicilerine adapte ederler ve bazan da, retoriğin kaba kullanımlarına başvururlar; neticede, bilimsel söylem, gerçekte, sıradan (olağan, çev.) retoriktir.

Bu tahrip tarzını benimsemek, düşmanımızın elinden gelen kötülüğü yapmasına izin vermektir. Bu, bütün bir probleme neden teşkil eden yanlış dikatomiyi ebedîleştirir. Aslında, bilimsel olanla retorik olan arasında hiçbir kategorik ayırım yoktur. Retorik, her tür söyleme girer; ilgili söylem bilimsel olduğu zaman bile. Bu olgu, dil için renksiz, nötr bir ideal isteyenlerin iddialarını tahribetmek için yeterlidir. Ancak, retoriğin bütün söylemlerde mevcut bulunması gerçeği, bütün söylemlerin temelde aynı oldukları, veya bütün söylemlerin aynı retorik türünü kullandıkları anlamına gelmez. Bir ideal rasyonel dil ile gündelik (olağan, çev.) dil arasındaki gedikle, biz, ortak temalar, stratejiler ve stiller dolayısıyla kümelenen çeşitli söylem tiplerini ayırtedebiliriz. Hiçbir söylem tipi, diğerinden mutlak biçimde farklı olamaz; fakat, farklılıklar, temel türlerimizi belirlememiz için yeterlidir. Gerçekte, retorik boyutun söylemde işleyişini ciddiye alırsak, bu sonuçtan kaçınabilmemiz zorlaşır. Farklı konumlar, özneler ve izleyiciler, farklı yönelme biçimleri gerektirirler. Herbir söylem vesilesi, belirli eşsiz problemler doğurur ve bu yüzden, bütünüyle aynı olan hiçbir söylem yoktur; dar anlamıyla anlaşılan bir türde bile, başarıyı garantileyecek kurallar olamaz. Bununla birlikte, söylem, kurumsal dekorlar içinde gerçekleşir ve bu kurumlarda ikâmet eden ve çalışan cemaâtler, kafa yormanın (tartışmanın, çev.) nasıl ilerlemesi gerektiği konusunda beklentiler ve normlar geliştirirler. Bu, bir kurumdan diğerine önemli ölçüde farklılık gösterir. Böylece, söylem pratiklerinin değişmezliği boyunca, insan bilimlerine ait tesbit edilebilir bir kümeyle kamu tartışma forumuna ait diğer bir kümeyi belirleyebiliriz. Eğer biz, herikisini de, dar bir temel arayıcı ideal karşısında yargılayacak kadar akılsız isek, onların, birbirlerine, saf aklın gayrı insanî sesine yakınlıklarından daha yakın oldukları için, temelde aynı oldukları sonucu ortaya çıkar. Bununla birlikte, çok daha gerçekçi bir bakış açısı bizi, popüler oratori ile bilimsel söylemin özellikleri bakımından, biri retoriği kullandığı, diğeri kullanmadığı için değil, farklı retorikleri kullandıkları için farklı oldukları sonucuna götürür.

Ancak, kurumlar, insan yapımcıların ürünleridir ve reforma her zaman açıktırlar. Bu vesileyle, probleme ikinci yaklaşıma, insan bilimlerindeki söylem normlarını değiştirerek insan bilimleri ile kamusal faaliyet arasındaki mesafeyi ortadan kaldıran yaklaşıma geçiyoruz. Bu konumun savunucuları, insan bilimlerinin, günümüzde, kamu pratiğine çok uzak kalan söylem tiplerini kullandıklarını, tıka basa gizemli bir terminolojiyle dolu olduklarını, referansları belirsizleştirdiklerini, metodoloji tartışmalarını anlaşılması güç hale getirdiklerini teslim ederler. Fakat onlar buna, bu problemlerin, temel arayıcı dogmadan türeyen iddiaları yansıttıklarını da ilave ederler. Bu iddialar, ortadan kaldırılabilirler; ve insan bilimcileri imkânsız hedeflerin peşinde koşmaktan vazgeçerek, kendi işleriyle kamusal faâliyetler arasındaki yakınlığın farkına varır varmaz, kendi yazılarını daha insanî bir istikâmette değiştirebilirler. Bu, izleyicilerinin, çok daha kendilerinin bilincine varmalarına yol açacak, çok daha iyi, çok daha az suni, çok daha kolay ulaşılabilir bir retoriğe destek sağlayacaktır.

İlerlediği kadarıyla bu tartışma, itirazın ötesinde görünüyor. Akademik yazının teknikliğinin önemli bir kısmı, keyfidir; insan bilimleri arasında, bir bütün olarak insan bilimleriyle kamu ilgisi/çıkarı arasındaki suni engeller inşa eder. Bu engelleri ortadan kaldıran reformlar, apaçık biçimde yararlıdır. Yine de, akademisyenlerin birbirleriyle iletişimde bulunma tarzları ile genel kamu ile iletişimde bulunma tarzları arasındaki bütün temel ayırımların ortadan kaldırılabilmesinin mümkün, hatta arzulanan birşey olduğuna inanmıyorum. Yalnızca, yukarıda ana hatlarını çizdiğim nedenlerle, sofistik antiteori, bu iki iletişim biçiminin, farklı faaliyet modellerini izlediği sonucuna götürür. Söylemin karakteri, hedef alınan izleyiciler grubuna göre değişmelidir ve insan bilimlerinin teknik izleyicileri, vatandaşlardan ibaret genel izleyiciyle aynı izleyici değildir.

Teknik vokabüler kullanımı, bu noktayı açıkça ortaya koyar. Kendi kendisi adına jargonun çoğalması, hiçbir zaman arzulanır bir şey değildir; fakat, birarada çalışan gruplar genellikle, sağlam ve pratik nedenlerle özel bir sözlük geliştirirler. Bir teknik vokabüler, başka hiçbir mekanizmanın sağlayamayacağı bir uyum ve kesinliğe imkân hazırlar. Bu, benim sahte-retorik disipline bile fayda sağlar. Retorisyenler, çeşitli tartışma stratejilerini ve üslup şekillerini tanımlamak için, karmaşık, teknik sözlükler geliştirirler. Bu bazan, en kötü bilgiçlik tasarlama türüne destek sağlar ve bir özneyi incelemekle, öznenin kendisini incelemesinin araçları arasındaki karışıklığı artırır. Bununla birlikte, bu teçhizat konusunda çok şüpheci olanlar bile, ondan sık sık yararlanırlar. Gayet tabii, sofistik bakış açısından, sözlük bize, retorikle ilgili temel hiçbir şey söylemez. Sözlük asla tamamlanamaz ve unsurları, statik, mantıksal açıdan düzenlenmiş bir kategoriler takımı ha-

linde düzenlemeye karşı koyar. Aslında, uygun tarzda kullanıldığında, belirli bir duruma uygulandığı bütün zamanlarda değişir. Yine de, bu tür hazır envanterlere sahip olmak, rahatlatıcıdır. Onlar bize, belirli bir olayda gerçekleşen şey karşısında, normalde bulmayı umduğumuz özelliklerin bir esnek kataloguna atıfta bulunarak hazırlanmamıza yardım ederler ve kesinlikle, uzmanların birbirleriyle iletişimde bulunmalarını daha kolay hale getirirler. "Cicero şiirsel kişileştirmeyi (prosopopoeia) kullanır" demek, "Cicero, sanki oradaylarmışçasına, orada olmayan bir izleyiciler grubuna hitabeder" demek çok daha etkilidir – gayet tabii yalnızca, yazar ya da konuşmacı, izleyicilerin bu teknik terimi bildiklerini farzedebildiği zaman etkili. Fakat, bu varsayımdan tam anlamıyla emin olunduğu birçok örnek vardır; bu örneklerde, o terimi kullanmak, söylemi zorlaştırmak değil, izleyiciye adapte edememek ve dolayısıyla retoriği kötü uygulamaktır.

Teknik vokabülerin bu türden yaratıcı kullanımı, bir kelime tercihinden daha fazla birşeydir. İlk bakışka, özel vokabülerler, genellikle, aksi durumda imkânsız olan tartışma stratejilerini mümkün kılarlar. Daha da önemlisi, vokabüler, belirli bir izleyiciler grubu içinde meskun bir özel cemaâtin gestergesidir. Bir ortak sözlüğün varolduğu yerde biz, belirli metinlerin, temel enformasyonunun, tartışma formlarının vb. ortak bilgisinin farkına da varabiliriz. Birarada ele alındığında, ortak bilginin bu unsurları, onlara sahip olanları genel halktan ayırır. Ve bu ayırımlar, retorik bakımdan belirli bir alana uygun, ancak diğer kontekstlere bütünüyle aykırı olan söylem biçimlerini teşvik eder.

Özetle, sofistiğin ilkeleri bize, oratorların diliyle insan bilimcilerin dilini, retoriğin türe has başlığı altında sınıflandırma imkânı verir. Heriki grup da, ikna edici akıl yürütmeyi uygular; heriki grup da, ortak bir retorik teknikler deposuna başvuru imkânı sahiptir. Bununla birlikte, bu aynı ilkeler, akademik retorikle kamu retoriğini farklı türlere ayıran hayatî farklılıklara dikkat çekerler. Sofistik, fiilî pratikten yola çıkar ve iki alandaki uygulama, hiç de önemsiz olmayan tarzlarıyla değişiklik gösterir. Onlar tipik biçimde, akıl yürütmenin kompleksliliği, delil kullanımı, imajların tekrar tekrar kullanımı ve tipleri, sentaktik inşalar, vokabüler, izleyicilerin bilgisiyle ilgili varsayımlar bakımından farklıdırlar ve hemen hemen başka her kategori, retorik tiplerinin sınıflandırılmasına elverişlidir. Bu ayırımlardan kuşku duyanlar, meclis tartışmaları metinlerini, bir akademik derginin yazılarıyla karşılaştırmalıdırlar. Bu ayırımlar, modernist önkabullerle abartılırlar; ancak, ana ayırım çizgilerinin, karşı çıkılması zor ayırım çizgileri oldukları anlaşılmaktadır.[22] Görünüşte, böylece, akademik söylemi ku-

---

[22] Cicero'nun kariyerini. sözü edilen hususu ısbatlayan bir delil olarak dile getireceğim. O, özü itibariyle premodern bir insan, mükemmel bir retorisyen, teorik olanla pratik olan

şatan ve onun yapısından kaynaklanan şartlar, kamusal müzakere (düşünüş, çev.) pratiklerinden sapmayı gerektirirler. Teknik alanlarla kamu alanına özgü retorik modelleri, birbirlerine tekabül etmezler ve birini dolaysız biçimde diğerine yerleştirme teşebbüsleri, hatırı sayılır ölçüde tahrifle sonuçlanır.

Bu noktada, herhangi bir kişi, benim kendi argümanımın, yanlış bir dikatomiye dayandığı itirazında bulunabilir. İnsan bilimlerinin retoriği ile kamu retoriği arasındaki keskin ayırım, insan bilimcisinin meşguliyetinin, bütünüyle teknik izleyicilerle sınırlı olduğunu varsayar. Bu, pek doğru değildir. İnsan bilimciler sık sık, bazan da belagatla kamuya yönelirler ve bu çabaların insan bilimlerinin meşguliyet alanı dışına düştüklerini ileri sürmek, temel arayıcı katılıktan daha fazla birşeyi benimsemektir. Ancak, benim konumumun, mutlak ayırımlar içermediğine dikkat edilmelidir; benim konumum, belirli retorik faaliyet kümeleri sergileyen birleşik bir retorik alan bulunduğu iddiasındadır. İnsan bilimlerinin tipik pratikleri, teknik retorik yörüngesi dahilinde hoş karşılanır; diğer pratikler, teknik alanla kamu alanı arasında yeralırlar: ve bunların dışındakiler, çok daha kamusaldır. Israrla öne sürdüğüm gibi, retorik, soyut retorik tutarlılığa ulaşamaz ve bu yüzden, nisbeten iyi tanımlanmış akvite alanlarına bel bağlamalıdır. Neticede, süreklilik arzeden orta alanda yeralan retorik pratikler özel problemler sunarlar ve bir ya da daha fazla istikrarlı bölgeden alınan modellerin analojik nüfuz alanı birleştirilerek veya çok daha yerinde bir ifadeyle, heriki tipteki model birleştirilerek ele alınmalıdırlar. Fakat, insan bilimcilerin söylemi, açık şekilde, kamusal söylem kümesinin özellikleri içine düştüğünde, söylemleri, bir kamusal retorik modelin parçası ve bu kamusal modele uyumlu hale gelir. İnsan bilimciler, Cicero'nun terimi kullandığı geniş anlamıyla, oratorlardır. Bu, onların artık insan bilimciler olmaktan çıktıkları anlamına gelmez, tersine, bir başka tipik aktivite bölgesinden çıkarılan bir retorik modele adapte olmaları anlamına gelir. Bu aynı zamanda, hitabetin (oratory), insan bilimleri çok daha geniş kamu hayatı konteksti içinde faaliyette bulundukları için, insan bilimlerinin parçası haline gelmesi demektir. Bununla birlikte, bir insan bilimini farklı kılan ve onu diğer aktivitelerden ayıteden şey, onun kamusal retorik olması değil, teknik retorik olmasıdır. Bu yüzden, insan bilimlerinin kamu alanına teşmili, retorik söylemin teknik ve kamusal modelleri arasındaki ayırımı bütünüyle ortadan

---

arasındaki gediği kapatmaya kendisini adamış bir düşünürdür. Ancak onun **De Re Rublica**'sı, referansla politik teoriyi birleştiren bir hukuk hitabeti olan Pro Murena'sının retoriğinden çok, farklı veçhelere ve tarza sahip bir teoriyi kullanır. Sık sık öne sürüldüğü üzere, eğer Cicero retorik felsefe yazmış ise, eserleri, felsefi ve popüler retoriğin, ölçülebilir surette farklı modellerine ait olduğunu ısbat eder.

kaldırmaz. Bu sadece, insan bilimleri içinde bir paylaşım (split) referansı yaratır.

Bu perspektiften bakıldığında, yeni sofistiğin ana probleminin, eski türlerindeki temel problemin tersine çevrilmiş biçimi olduğu anlaşılmaktadır. Geleneksel hümanistler, kamu retoriğini, onu tahrif etmeksizin açık yapısını (dokusunu, çev.) daraltmaya muktedir felsefî kontrolleri keşfederek, kamu retoriğinin anarşistik eğilimlerini kontrol altına alma mücadelesi verirler. Modern sofistler, bütünlüğünü yıkmaksızın onu kamusal retoriğe açmanın araçlarını bularak teknik retoriğin sınırlayıcı eğilimleriyle mücadele ederler. Bununla birlikte, bereket versin, buradaki karşıtlıkların simetrisi, total bir simetri değildir. Hümanist gelenekte, felsefî ideallerle retorik idealler arasındaki paylaşım referansı, bunların ikisi de farklı hedefler (ikna etmeye karşı hakikat) benimsedikleri ve kendilerini farklı tecrübe formlarına (eyleme zıt olarak düşünme) bağladıkları için, bir dilemma içinde dondurulur. Modern sofistikteki paylaşım referansı, bu tür açık karşı karşıya gelişlere yolaçmaz. Bir genel retorik pratik kavramı, teknik alanla kamu alanını birleştirir. Herikisinde de, söylemin amacı, ikna etmedir; ve düşünme ile eylem arasındaki gerilim, teorik konularla ilgili ikna, kendi başına bir aktivite türü haline dönüştüğü için, önemli ölçüde azaltılır. Heriki alanda da iknayı etkileyen şartlar, tipik olarak farklıdır ve bu yüzden, farklı özel retorik pratiği modelleri doğururlar. Bir model diğeri üzerinde baskı kuramaz. Ancak, felsefî ve retorik idealler, arasında ayrılık yaratan ilişkinin tersine, teknik ve kamusal alandan çıkarılan modeller, antagonistik bir ilişki içinde değil, anolojik bir ilişki içindedirler. Bir alanda tesbit edilen özellikler, diğeri içinde taşınagelen özelliklerle türsel bir benzerlik içerirler; ayrıntılara inecek yeterli ilgi ve dikkatle, bu iki referans çerçevesinin, algıyı her ikisinde de birbibirine bağlayacak tarzda etkileşimde bulundukları, anlaşılabilir.

Bu yaratıcı etkileşimin önündeki en büyük engel, kategorik, ehliyetsiz bilimsel olanı retorik olan içinde eritme çabalarıdır. Bu proje, gereğinden fazla genel olan ve gereğinden fazla özel sonuçlarla bitirmeyi vaadeden kavramlarla başlar. Bunun neredeyse kesin sonucu, araştırmayı, farklı çok sayıda insan bilimi içinde dondurmaktır. Sofistik retoriğin soyut amentüsü, bu tür pratiklerin incelenmesini ayrı modüller içinde biraraya getiremeyecek kadar amorf (şekillenmemiş, çev.) ve kırılgan değildir. Dahası, kamu alanındaki somut bir modele atıfta bulunmaksızın, özel retorik, sürekli kendi içine döner, çok daha geniş kapsamlı kamusal eylemle temasını yitirir. Bu yüzden, bir birleşik (üniter, çev.) genel retorik anlayışının, retoriğin birliğini, muhtemelen yıkacak gibi görünmesi ironiktir. Sofistik retorik, teorik tutarlılığı, tutarlı pratik eylemin gücü uğruna feda eder. O, belirli durum-

ları kuşatarak açıklama çabamızda bizi teçhiz etmeye çalışır ve böylece, yalnızca genel durumlara ve problemlere atıfla, faydalı bir kimliği muhafaza eder. Bu bizi tekrar, hepimiz için ortak pratik bir eylem alanına, kamu işleri alanına döndürür. Bilginin modern uzmanlaşması, öylesine kapsamlı ve öylesine derinden parçalara böler ki, hiç kimse, onun sonuçlarını ortadan kaldırmayı başaramaz ve eski hümanist kültürün birleşik yapısını restore edemez. Ancak o, ortadan kaldırılma ihtiyacı duymuyor, yalnızca uygun bir kontekste yerleştirme ihtiyacı duyuyor. Bunun, sofistik retoriğin otantik amacı olduğuna inanıyorum; bu amaca ulaşmak için biz, referanslarımızı, eylem dünyasına göre bölüşmeyi, eski ve yeni sofistiğin bakış açılarını, armonik gerilim içinde dengelemeyi öğrenmeliyiz.

İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş Üzerine Düşünceler*

Pilip Parameshwar Gaonkar

"Salt" Retorikten Kaçış

Retorik kendisinden kaçamaz. Retorik "sırf kendisi olmaktan" (mereness) ya da zamanımızın moda vokabülerini kullanmak gerekirse (burada Derridacı dökonstrüksiyonu ima ediyorum) bir "ilave" (supplement–zeyl, çev.) olarak statüsünden kaçamaz. Fakat bu basit, retorik için hiçbir çıkışın bulunmaması, retorikten hiçbir çıkışın bulunmaması gerçeği retorik dostlarının birçoğunu korkutur. Retorik kendisini, Perelman ve Valesio'nun yaptığı gibi, muadili durumundaki diyalektiğe dönüştürmek için kendisini unutamaz.[1] Üstelik, Grassi'nin öne sürdüğü gibi, kendisini, zamanın başlangıcından beri varolagelen poetik ifadenin – rasyonel felsefî konuşmanın daha sonra bağlandığı "ilk prensipleri" kavrayan ve dile getiren poetik ifadenin – mekânı olarak yeniden kalıba da dökemez.[2] Ayrıca retorik, Marx'ın, Nietzsche'nin ve Freud'un lingüistik eğilimli takipçilerinin öne sürdükleri gibi bir şüphe hermeneutiği (hermeneutics of suspicion) ile de eşitlenemez.

---

* Bu metin, Simons, Herbert W. (ed.), **The Rhetorical Turn/Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry** (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990), ss. 341-366'dan alınmıştır (H. Arslan).

[1] Chaim Perelman and L. Olbrechts–Tyteca, **The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation**, trans. John Wilkinson and Purcell Weaver (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1969); Polo Valesio, **Novantiqua: Rhetoric as Contemporary Theory**, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1980). Bir retoriği diyalektiğe tabi kılma eğilimi için bakınız Maurice Natanson, "The Limits of Rhetoric," **Quarterly Journal of Speech 41** (1955): 133–39; Richard Weaver, "The Phaedrus ant the Nature of Rhetoric," yazarın **The Ethics of Rhetoric** (Chicago: Henry Regnery Co., 1953) adlı kitabında, 3–26.

[2] Ernosto Grassi, **Rhetoric as Philosophy: The Humanistic Tradition** (University Park, Pa.: The Pensylvania University Press, 1980).

Şurası açıktır ki retorik diğer disiplinlerle, özellikle de komşusu durumundaki formel disiplinlerle tarihsel olarak değişen bir ilişki içinde durur. Retoriğin kimliği ve kaderi, onlarla değişen ilişkilere bağlıdır. Bu nedenle Roland Barthes bize, "retoriğin daima komşularıyla (Gramer, Mantık, Poetik, Felsefe) yapısal etkileşimi içinde okunması gerektiğini" söyler; "retorik sistemin oyunudur, herbir parçanın kendi içindeki oyunu değil, tarihsel bakımdan anlamlı olan sistemin oyunudur."[3] Komşularından birine sistemik yakınlığı bazan öylesine fazla ve öylesine zorlayıcıdır ki insan onun ayırıcı özelliğini ve temel farklılığını gözden kaçırma eğilimindedir. Eğer retoriğin bu tür bir yanlış okunuşu nadiren de olsa gerçekleşmişse, bu, anlaşılabilir birşeydir.

Ancak, bilginler (scholars) retoriği komşularından ayırmakta tekrar tekrar başarısız kaldıklarında ve retoriğe ve bilinçli bir ilginin damgasını vurduğu bir dönemde bile retoriği komşularından ayırmakta başarısız kaldıklarında, bunun, tesadüf dışında birşeyi içerdiği kuşkusunu taşımak makûl birşeydir. Eğer bir hata ise, bu hatadan vazgeçilmemesi bizi, retoriği kendisi dışında birşeye dönüştürmeye zorlayan bu dürtüyü yeniden ele almaya ve üzerinde düşünmeye zorluyor olmalıdır.

Bana göre bu yanlış okumaların içerdiği şey, yalnızca bir "retorikten kaçış," ya da daha kesin bir ifade kullanmak gerekirse bir "salt" retorikten kaçıştır – yani, retoriğin bir "ek" (zeyl, çev.) olarak anlaşılmasıdır. İnsanın bu kadar telaşsız bir biçimde "salt" retorikten kaçmaya çalışmasında, böylesine dehşete düşürücü olan şey nedir?

Retorik bir kez "zeyl" olarak anlaşıldı mı, formel ve dolayısıyla boş bir disipline dönüşür. Özerklikten (substantive) yoksundur, sağlam bir atıfta bulunulan şeyler takımından mahrumdur ya da daha alışılageldik şekilde dile getirmek gerekirse, kendisine ait hiçbir araştırma konusu yoktur. Kabul edilmelidir ki insan, genel ve yeniden ortaya çıkan argüman çizgilerini (temaları), dilin belirli yapısal/fonksiyonel kaynaklarını (mecazları ve figürleri) retoriğin konusu veya özel uzmanlık alanı olarak görebilir. Fakat bu meseleyi halletmez. Bana öyle geliyor ki bu tür bir görüş, retoriği bir pratik akıl yürütme ve söylem üretme tarzı olarak kabul ederken, biçimsel karakteri açısından bir dil sanatı olarak böyle kabul eder kesinlikle. Bu yüzden, özerkliğini kaybetmiş bulunan retorik, etik ve politika bilimi gibi özerk disiplinler karşısında parazitik bir ilişkide ikamet eder. Bazan bu "parazit," bir yabancı yapının (body), özellikle de "politik olarak örgütlenmiş bir yapı (body politic)"nin sorunlarıyla öylesine derinden içiçe geçmiş hale gelir ki, kendi doğasını ve amacını unutarak bir özerk kendilik

---

[3] Roland Barthes, "The Old Rhetoric: An Aide–Memorie," yazarın **Semiotic Challenge**, trans. Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1988), adlı kitabında, s. 46.

(entity) gibi hareket eder. Muhtemelen bu Aristoteles'in şunu söylediği zaman kafasındaki şeydir: "Böylece, retoriğin diyalektiğin ve keza etik incelemelerinin yeni bir dalı olduğu anlaşılıyor. Etik incelemelere, rahatlıkla politik denilebilir: ve bu nedenle retorik politika bilimi, retoriğin profesörleri politik uzmanlar kimliğine bürünür."[4] Bütünüyle aynı nedenle Platon daha kesin bir yargıya vardı ve retoriği bir sahte sanat olarak reddetti (**Georgias**, 464–65).

Brian Vickers – ünlü bir çağdaş retorik şampiyonudur– kendisine has hiçbir inceleme nesnesi bulunmayan retoriğin büyük ölçüde bir "servis endüstrisi" gibi işlev gördüğünü ve bu nedenle kendisini diğer disiplinlere bağlı tartışmalara kaptırdığını belirtir.[5] Retoriğin bir resmi ikametgahının bulunmaması olgusunun bizatihi kendisi, özerk disiplinlerin bütünlüğüne esaslı bir tehdit olarak görülür. İki özerk disiplin, sözün gelişi hukuk ve sosyoloji arasındaki, nüfuz alanı tartışmaları, retorik ekrana girerek bu iki disiplinden herbirinin materyallerini dönüştürme girişiminde bulunduğunda, pek haşin değildirler. Burada Cicero'nun, **Fourth Philippic**'de Marc Antony'yi bir "yurtsuz" mütecaviz olarak karakterize edişini düşünüyorum. Cicero'ya göre insan bir düşmanla, korumayı ve desteklemeyi düşündüğü "bir devleti, bir senato evi, bir devlet hazinesi, birbiriyle uyumlu ve üniter yurttaşları" bulunduğu sürece müzakerede bulunabilir. Fakat Antony, der Cicero, "devletinize saldırıyor; fakat kendisinin devleti yok; senatoyu yıkma arzusunda, ...fakat kendisinin hiçbir kamu konsülü yok; sizin hazinenizi tüketiyor, kendisinin hazinesi yok. Bu durumda, hiçbir şehri bulunmayan bir insan yurttaşlarin ittifakıyla nasıl desteklenebilir?"[6] Anton-y'nin yerine retoriği yerleştirirsek, retoriğin kurumlaşmış disiplinler için doğurduğu tehlikenin çok yerinde bir imajina sahip oluruz. Retorik çağdaş menfaat ve çıkarlar uğruna, onunla ya da onsuz kendisine ait bulunmayan şeyi kirletmek ve ona sahip olmak üzere herhangi bir zamanda zuhur edebilir. Bu yüzden retorik bilgi cumhuriyetinin bizatihi kendisinin bütünlüğünü tehdit eden bir kabile disiplini olarak görülür. Herhangi bir kimse, bu tür bir disiplini, akademik mülkiyet ve töre kurallarına itaat etmeyi reddettiğinde, neden bilgi konsülüne kabul etmek istesin?

Bu durum, boş bir disiplinin özerkleşme, kendisi dışında birşey haline gelme hamlesidir. Sanki retorik kendi ötekisinin, özerk ötekinin, formel

---

[4] Aristotle, **The Art of Rhetoric**, ed. and trans. Lanea Cooper (New York: Appleton-Century-Croft, 1932), 9.

[5] Brian Vickers, "Territerriol Disputes: Philosophy versus Rhetoric," **Rhetoric Revalued**, ed. Brian Vickers (Binghampton, N. Y.:Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1982), 248.

[6] Cicero, "Fourth Philippic," **The World's Great Speeches**, 3d ed., ed. Lewis Copeland and Lawrence W. Lamm (New York: Dower Publications, 1973), 48.

boşluğunu dolduracağını farkettiği özerk ötekinin arayışı içindeymiş gibidir. Fakat bize her zaman, retoriğe temel sağlayacak olan bu ötekinin onu, Platon'dan beri sıkıntısını çektiği bu epistemik endişeden kurtardığı söylenecektir. Belkide retoriğe hayat vererek onu ayakta tutan oyun bu öldürücü oyundur.

"Salt" retorikten kaçış, bana göre, retoriğin kendisi hakkındaki imajını düzenleyen, şekillendirerek belirleyen bir çifte akımdan ibarettir. Bu çifte akım eşzamanlı olarak retoriği bir düşey eksen üzerinde, kendisine uygun bir tarih bulması için geçmişe ve yatay bir eksen üzerinde, kendisini belirli "özerk" bilimler, özellikle de insan bilimleri içinde konumlandırmaya iter. Retorik, artzamanlı olarak kendisi için, onu zeyl olma statüsünden kurtaracak bir alternatif tarihsel gelenek keşfetme ve eşzamanlı olarak kendisini, "mevcudiyetini" teyid edecek diğer disiplinlerin söylem yapısında (metinselliğinde) keşfetme yönünde hareket ediyor.

"Salt retorik"ten hoşlanmayışlarının motive ettiği bu iki akımın bizi ondan, özellikle de retoriği bu "geçmişin ve geleceğin insan bilimlerinin kraliçesi"[7] olarak rehabilite etme konusunda ciddi iseler, kaçmaya sevkederler.

Retoriğin çağdaş kendi kendini–kavrayışı dahilindeki bu çifte akım, zorunlu olarak apaçık şekilde "dile getirilmiş" değildir. Üstelik o bütünüyle, bir ölçüde büyülü bir biçimde günışığına çıkarmakta olduğum bir "zımnî" ve görünmeyen (subterranaen) akımdır aynı zamanda. Eğer bu akım kısmen "görünmez" ise, onun görünmezliği, belirsiz mevcudiyetinden dolayı ortaya çıkan bir görünmezlik değil, aksine Alfred Schutz'un "muhakkak–addedilen" karakter diye adlandırdığı şeyden dolayı ortaya çıkan bir görünmezliktir.[8]

Bir büyü olarak karakterizasyonumdan sizin de çıkarabileceğiniz gibi ben bu çifte akımı, bir meslek olarak retorik problematiği ve bir meslek olarak retoriğin yıkımı olarak görüyorum. Bununla birlikte, ben burada bu çifte akımı reddetmiyorum; aksine onu tartışıyorum. Gerçekte, bu çifte akım ne kabul edilebilen ne de reddedilebilen birşeydir; çünkü o, disiplinimizin "esasta tartışmalı" özelliklerinden biridir.[9]

---

[7] Bu ifade – **alte und neue Konigin der Wissenschaften** – Walter Jens'in **Von Deutsche Rede** (Munich: Piper, 1969) adlı kitabındandır ve Chaim Prelman'in **The Realm of Rhetoric**, trans William Kluback (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982), adlı kitabının 16. sayfasında iktibas edilmiştir.

[8] Alfred Schutz, **The Phenomenology of the Social World**, trans. George Walsh and Frederick Lehnert (Evantson, III.: Northwestern University Press, 1967). Keza Bakınız, Schutz, **Collected Papers, vol. I**, şu altbaşlıklı bölüm: **The Problems of Social Reality**, ed. Maruce Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).

[9] "Esasta tartışmalı kavramlar"la ilgili bir tartışma için bakınız W. B. Gallie, **Philosophy and the Historical Understanding** (New York: Schocken, 1964), 157–91.

Birinci Akım: Zeyl Geleneği

Retoriğin zeylden başka birşey olmadığı fikri ilk defa Yaşlı Sofistler'le Platonik Sokrates arasındaki efsanevi karşılaşmada, retorik ile felsefe arasındaki sözde tartışma sitesinde ortaya çıktı. Doğaldır ki, felsefe ile retorik arasındaki bu tartışmada yeralan çeşitli konular vardır; fakat hem tarihsel olarak hem de zamanımızdaki tartışmanın büyük bölümü, retoriğin epistemik statüsü ile ilgilidir.[10] Retoriğin "zeyl"den başka birşey olmadığı fikrinin kaynağı bu sorunun dile getirildiği tartışmalardır. En basit biçimiyle sorun şudur: Retoriğin, yani belirli bir davada ikna etmenin uygun araçlarını keşfetme sanatının (Aristoteles) bilginin üretimiyle ilişkili herhangi bir özelliği var mıdır? Eğer yoksa, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in varsayıyor göründükleri üzere, o zaman biz de Heidegger'in şairler hakkında sorduğu gibi, şu soruyu yöneltebiliriz: **Retorisyenler neye yarar?**

Bu sorunla ilgili Aristotelesçi çözüm – retorikte "zeyl" geleneğini harekete geçirmiştir – ünlüdür. Aristoteles'e göre retorik diğer şeyler yanında bilgiyi yurttaşlık (civic) söylemi alanında çok daha kolayca kavranabilir ve kabul edilebilir hale getirir. Yani, retorik bilgi üretmez, ancak felsefe ve diğer özel bağımsız bilimlerce keşfedilen bilgi için yararlı ve muhtemelen vazgeçilemez birşeydir. Retorik, Jacques Derrida'nın popülerleştirdiği bir terimi kullanmak gerekirse, tıpkı yazının konuşmaya zeyl olması gibi, bilgiye zeyldir.[11]

Aristoteles'in zeyl geleneğine yerleşmesi, bir ölçüde problematiktir. Aristotelesçi şemada ısbatlayıcı (itiraz kaldırmaz) akıl yürütme zorunluluk alanına ait iken, retorik ve diyalektik imkân dahilinde (contingent) ve muhtemel şeyler alanında işlerler. Dahası, ne retorik ne de diyalektik, "herhangi bir belirli bilgi konusuyla meşgul bulunan bir bilimdirler; onlar sadece argümanlar sağlayan yetilerdir."[12] Başka bir söyleyişle retorik bağımsız alanlarla ilgili bilgiden değil, daha çok bir esnek formel ve basiretli (öngörülü, çev.) cihazlar – temalar, benzetmeler ve figürler, çıkarım şemaları, ihtimaller, öngörü kuralları vs. – sisteminden ibaret bir genel sanat-

---

[10] Tartışma cemaâti dergilerinde yeralan bu sorunla ilgili literatürün mükemmel bir tartışması için bakınız Michael Leff, "In Search of Ariadne's Thread: A Review of the Recent Literatüre on Rhetorical Theory," **Central State Speech Journal 29** (1978), 65–91.

[11] Jacques Derrida, **Of Grammatology**, trans. Gayatrı Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976). Keza bakınız Derrida, "Plato's Pharmacy," **Dissemination**, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 61–171.

[12] Aristotle, **The "Art" of Rhetoric**, trans. John Henry Freese (Cambridge, Mass.: Harvard University Press [Loeb ed.], 1926), 19 (1856a).

tır.[13] Fakat bu genel sanat aynı zamanda fonksiyonel bakımdan, genel kanaati, ikna etme amaçları uğruna idare etmekte ve dönüştürmekte etkilidir. Leff'e göre, genel kanaatle bu fonksiyonel bağ, retoriğin bir saf formel disipline dönüşmesini önler ve onun pratik uygulamaları bütün bir insanî sorunlar alanına yayılır.[14] Dahası, retoriğin fonksiyonel boyutu, yurttaşlar sorunlar üzerinde düşünülmelerine kılavuzluk edecek belirli bilimlerin yardımına başvurmaksızın kararlar almak zorunda kaldıklarında civic arenada özellikle belirleyicidir.[15] Retoriğin formel ve fonksiyonel boyutları arasındaki bu çözülememiş bulunan gerilim onun kimliğini şu iki farklı, ancak birbiriyle ilişkili tarzda tehdit eder. Bir taraftan retorik, kendisine has bir araştırma konusu bulunmadığı için bir özerk kimlik geliştiremez; diğer taraftan da **doksa**'ya fonksiyonel müdahalesi, Ricoeur'ün "haddinden fazla içerik" (overburdening content)[16] diye adlandırdığı şeyle formel kimliğini tehdit eder. Bu yüzden retorik, eşzamanlı olarak nesnesi açısından boş ve içeriği bakımından aşırı içerik yüklüdür.

Bu arkabahçe önünde insan, retoriğin bir epistemik fonksiyonunun bulunup bulunmadığını müzakere etmek zorunda kalır. "İcadın" (invention) bir bütün olarak retorik gelenek içindeki merkezîliği, retoriğin saf idari ve iletici fonksiyonundan çok yaratıcı (generative) fonksiyonunu ima eder. Fakat daha ayrıntılı bir inceleme, retorik araştırmanın amacının, diyalektik araştırmanın amacından çok farklı olduğunu ortaya çıkarır. Kenneth Burke'ün yaptığı ayırım, bu kontekstte özellikle yararlıdır. Aristoteles'i izleyerek Burke, hem diyalektiğin hem de retoriğin araştırmalarına, mümkün ve muhtemel olan şeyler alanındaki genel kanaatleri sorgulamakla başladıklarını düşünür. Ancak, heriki eleştiride farklı amaçlara yönelirler. Diyalektik eleştiri kanaatte (opinion) çatışmayı aşmaya yönelik bir görüşle birlikte dekoratif (scenic) hakikat düzeninde vukubulduğu halde, retorik eleştiri çatışan kanaatleri belirli bir durumun zaruretlerine göre idare etme ve dönüştürmeye yönelik görüşle birarada moral eylem düzeninde gerçekleşir. Bu yüzden retorik, diyalektiğin aksine, genel hakikatler ve önermeler oluşturmaz, daha çok, belirli inançlar, tutumlar ve eylemler oluşturur.[17]

---

[13] Llyod Bitzer, "Political Rhetoric," **Handbook of Political Communication**, ed. Dan Nimmo and Keith Sanders (Beverly Hills: Sage Publications, 1981), 225–48.

[14] Michael Leff, ""The Habitation of Rhetoric," **Argument and Critical Practices: Proceedings of the Fifth SCA/AFA Conference on Argumentation**, ed. Joseph Wenzel et al. (Annandale, Va: SCA Publications, 1987), 5.

[15] Bitzer, "Political Rhetoric," 231.

[16] Paul Ricoeur, **The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language**, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello (Toronto: University of Toronto Press, 1976), 30.

[17] Kenneth Burke, **A Rhetoric of Motives** (Berkeley: University of California Press, 1969, 1950), 54–55.

Roland Barthes, Aristoteles'in tutkuları ele alışını değerlendirirken benzer bir görüşe ulaşır. Barthes'a göre, Aristoteles'in **Retorik**'inde öne sürdüğü şey, bir "yansıtılmış" (projected) psikolojidir: herkesin düşündüğü bir psikoloji – halkın "zihninde varolan şey" değil, daha çok halkın başkalarının "zihninde varolduğuna" inandığı şey. Barthes'a göre, Aristoteles'in tutkuları yenilik getirici değerlendirmesi (kendisini önceleyen teknografların değerlendirmesine tezat) onlara tam da "**onların sıradanlıklarına**" bakma ve "tutkuları oldukları hallerine göre değil, aksine olduklarına inanılan hallerine göre" bakma kararında yatar: "o tutkuları bilimsel olarak tanımlamaz; daha çok kamunun tutkular hakkındaki fikirleri konusunda kullanılabilen argümanları araştırır."[18] Retorik psikoloji bu yüzden insanların, sözün gelişi öfkeyi **başka birşeye**, gizli birşeye indirgemek için söyledikleri ve giriştikleri şeyin **ötesinde** olan şeyi görmeyi deneyen indirgemeci psikolojinin tam tersidir. Aristoteles'e göre, halkın kanaatı ilk ve son birimdir; Aristoteles'in hiçbir hermeneutik (yorumlayıcı) nosyonu yoktur: öfke, herkesin öfke ile ilgili olarak düşündüğü şeydir, tutku hiçbir zaman, insanların onun hakkında söyledikleri şeyden başka birşey değildir.[19]

Bu yüzden retorik, genel kanaatlerden ve popüler anlayıştan kaynaklanan birbirinden bütünüyle farklı bir materyaller ve öngörüler takımını, ad hoc bir temel üzerinde bir esnek formel aygıtlar sisteminin yardımıyla biraraya getirir. Bir formel sistem olarak genelliğine rağmen retoriğe damgasını vuran şey ürünlerinde ve pratiklerindeki radikal tikelliktir. O nedenle, insan, bilgi ile inanç, anlama ile eylem arasındaki ayırımı ortadan kaldırmaya hazır olmadıkça, retoriğin epistemik bir fonksiyonunun bulunduğu tezi için Aristoteles'in otoritesine başvurması, pek mantıklı değil gibi görünüyor.

Her ne hal ise, "zeyl" geleneğine göre, Aristoteles'in aracılık ettiği şekliyle, sofistik retorik ile Platoncu felsefe arasındaki kavga, ikincisinin lehine sonuçlandı. Retorik felsefenin ve özel bilimlerin marjinine itildi ve **bilgiye bir zeyl** olarak görev yapmaya mecbur bırakıldı. Retoriğin daha sonraki tarihi, felsefenin marjinlerinde yaşayan, Cicero ve Rönesans hümanistlerinde olduğu gibi periyodik olarak bu marjini genişletmeye çalışan, St Augustine'in durumunda olduğu üzere zeyl görevinin önemini derinleştirmeye çalışan bir zeyl tarihidir.[20] Fakat bir bütün olarak o, felsefeye karşı

---

[18] Barthes, "The Old Rhetoric," 73.

[19] A.g.e., 75.

[20] Cicero, **De Oratore**, 2 vols., trans. E. W. Sutton (Cambridge, Mass.: Harvard University Press [Loeb ed.], 1942); Saint Augustine, **On Christian Doctrine**, trans. D. W. Robertson, Jr. (New York: Bobbs-Merrill, 1958). Cicero'nun **De Oratore**'sında, doğuştan yeteneğe ve uygun modellerin taklidine dayanan doğru pratiğe bir zeyl olarak retoriğe (hitabet sanatı veya teorisine) çok sayıda atıf vardır. Cicero, hatibin yeteneklerini değişik

yıkıcı bir muhalefetin ve isyanın tarihi değil, uzlaşmanın, düzeltmenin ve yeniden tanımlamanın tarihidir.

Bu zeyl geleneği birçok retorik öğrencisini, Harvard'daki Boylston Profesörlüğünün ilk sahibi John Quincy Adams'ın açıkladığı üzere, bir kavramsal açmaza sürüklemiştir. 1806'da verdiği bir derste, "Aristoteles'in, Cicero'nun ve Quintilian'in dehalarını bitkin düşüren" retoriğin, "fazla ilave bir açıklamayı hem gerektirmediğini hem de ilave bir açıklamaya izin vermediğini" ilan eder. "Onların anlayışlarını elemeye tabi tutmak, birleştirmek ve uygulamak, onların daha sonraki bütün zamanlarda yaşayacak izleyicilerine kalan bir görevdir yalnızca ve onların öğretilerine mükemmel bir aşinalik elde etmek, bu sanatta ustalığa ulaşmaktır."[21] Aynı zihin çerçevesi İngiliz bilgini J. E. C. Weldon'ı 1886'da Aristoteles'in **Retorik**'ini, "bir bilimi sadece başlatan değil, aynı zamanda bir bilimi tamamlayan kitapların muhtemel tek örneği bir kitap olarak"[22] övmeye sevketti. Bunlar, niteliği her ne olursa olsun kendisine derin bir şekilde karşıt konumda duran bir metin (tamamlanmak üzere kaleme alınmış bir eksik ders notları serisi) üzerinde kümeleşen övgülerdir. Bu, retorik ondokuzuncu yüzyılın sonunda bir "zeyl" geleneği başlığı altında kısırlaştırıldığı ölçüde böyledir.

Anlaşılabileceği gibi, bu yüzyılda, retorik konusunda canlanan ilginin niteliğini, bu tür bir kavramsal açmazdan kurtulma arzusu belirler. Yirminci yüzyıl retoriğinin hikâyesi, eleştirel pratiği dahilinde değilse de en azından teorik spekülasyonları dahilinde bu "zeyl" geleneğine karşı bir devrim olarak okunabilir.

Sofistik Gelenek

"Salt" retorikten bu kaçış, birçok biçim alır ve birçok strateji kullanır. "Zeyl geleneğinin" neden olduğu kavramsal açmazdan kaçışın bir yolu,

---

tarzlarda göklere çıkarırken, tekrar tekrar, hitabet sanatının, doğadan – doğa yeteneği temin eder – ve pratikten – yeteneği derinleştirerek mükemmelleştirir – yardım almaksızın hatibin bizzat kendisi tarafindan üretilemeyeceğini gözlemler. Cicero'ya göre, bu sanatın kendisi, küçük bir rol dışında bir rol oynamaz ve sanatın anlaşılması için orada duran şey kolaylıkla ve süratle elde edilebilir. Augustine, retoriğin bir zeyl olarak statüsü konusunda çok daha açıktır. **De Doctrina Christian**'nın dördüncü kitabında retorik apaçık şekilde, yorumun kutsal metinlerde neyi ortaya çıkardığını aydınlığa kavuşturacak bir zeyl olarak hermeneütiğin yörüngesine çekilir.

[21] Zikreden George A. Kennedy, **Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times** (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), 240.

[22] Zikreden Lane Cooper, trans. and ed., **The Rhetoric of Aristotle** (New York: Appleton-Century-Croft, 1932), xii.

onun tarihsel muhalifi durumundaki sofistik geleneği canlandırmaktır. Almanya'da Hegel'in, İngiltere'de Grote'un himayesinde ondokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan eski sofistlerin rehabilitasyonu, bu yüzyılda hatırı sayılır bir ivme kazandı. Eserleri değilse de adları, retoriğin rayiçteki canlanışında önemlidir.[23] Onların insan kültürünün "dil-yüklü" dünyası konusundaki kuşkucu dünya görüşlerine dönüş, herhangi bir ciddi retoriği diriltme girişimi için merkezî birşey olarak görülür. Sofistik geleneğin bu dirilişi, felsefî ve tarihsel olmak üzere birbiriyle ilişkili iki hamleden oluşur.

Sofistik geleneğin, onu önceki ihtişamına ulaştırmak için girişilen restorasyonundaki felsefî hamle, epistemik sorunu adem-i merkezîleştirme hamlesini gerektirir. Retoriğin bilgiye kaynaklık edip edemeyeceğini sormak yerine, çok daha temel (ontolojik) şu soru merkeze yerleştirilir: Retorik nasıl mümkündür?[24] Bu Kantçı soru tarzı, retoriğin nihaî temellerine atıfta bulunur. Bu soruya verilen cevapta, iki kaçınılması imkânsız insanî özellik, retoriğin nihaî temelleri olarak sunulur. Birincisi, Kenneth Burke'ün bir ifadesini kullanmak gerekirse, insanların, sembol–kullanıcı (yanlış kullanıcı) yaratıklar olduklarıdır. İkincisi, Hannah Arendt'in ifadesiyle, hayatın insanlara, "plüralite durumu"nda[25] verildiğidir. Bu iki nihaî temelden, sırayla (de Man ve Todorov'un yaptıkları gibi) iki farklı, ancak birbiriyle ilişkili iki retorik kavramı çıkarılabilir.[26] Bunlar, ikna (persuasion) olarak retorik ve mecaz (trope) olarak retoriktir. Niteliği "farklılıkta birlik"le (Burke) gösterilen plüralite boyutu insanlara iknanın zorunluluğunu yüklediği halde, dilin tropolojik (mecazi, çev.) boyutu insanları, iknaya hassas hale getirir. Buradaki temel strateji, global bir tarzda, retoriğin kaçınılmazlığını, dilin aracılık ettiği şekliyle sosyal ilişkilerden çıkarmaktır. Bu strateji belirli dil teorilerini ve sosyal ilişkileri diğerleri karşısında açıkça destekler. Sözün gelişi, dili nesnelerin, fikirlerin iletişiminin şeffaf ortamı olarak gören teori açıkça kabul edilmezken, diğer şeyler yanında sosyal gerçekliğin lingüistik olarak inşa edilerek meşrulaştırıldığı tezi hararetle des-

---

[23] Sofistlere, onlara bilimsel ilginin günümüzdeki canlanışının ışığında bir genel bakış için bakınız, W. K. C. Guthrie, **The Sophists** (New York: Cambridge University Press, 1971), ve G. B. Kerferd, **The Sophistic Movement** (New York: Cambridge University Press, 1981).

[24] Retoriğin ontolojik temelini ilk dile getirme teşebbüsü için bakınız, Karlyn K. Campbell, "The Ontological Foundation of Rhetorical Theory," **Philosophy and Rhetoric 3** (1970), 97–108.

[25] Hannah Arendt, **The Human Condition** (New York: Anchor, 1958), 10.

[26] Paul de Man, **Allegories of Reading** (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), 103–31; Tzvetan Todorov, **Theories of the Sembol**, trs. Catherine Porter (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1982), 60–110.

teklenir.[27] Nadir istisnalarıyla birlikte, bu stratejinin ana zorluğu, aşırı ölçüde yüksek bir genellik düzeyinde işlemesi ve hemen her durumda retoriği dilin kullanımı ve sosyalize olabilirliği (sociability) ile eşitlemesidir. Bir sonuç olarak, sözünü ettiğimiz felsefî strateji, retoriğin, bir maddi güç olarak insanî retorik tecrübede bu ölçüde merkezî bir yere sahip bir lokal fenomen olarak retorik, anlamından kopuktur.[28]

Tarihsel hamle çok daha ilgi çekicidir. Sofistlere dönüş, retoriğin tarihinin yeniden oluşturulmasını gerektirir. Kişi, araya giren adımların varlığını kabul etmeksizin, 2500 yıl geriye, retoriğin kökenlerine uzanan yolu katedemez. Bu yeniden oluşturulan tarihe göre, retoriğin bir tarihi değil, iki tarihi vardır – açık tarihi ve gizli tarihi. Ve onlar iki farklı geleneğin egemenliği altındadır – açık tarih "zeyl" geleneğinin, gizli tarih sofistik geleneğin.

Açık tarih, kafi miktarda belirlenebilir biçimde sofistler ve sofistlerin Platoncu Sokrates'le ünlü tartışmalarıyla başlar; klasik dünyada Aristoteles, İsokrates, Cicero, Quintilian ve St. Augustine'le ve daha sonra da Orta Çağ, Rönesans, onsekizinci yüzyıl neoklasik retoriği ve İskoç Okulu içinde ilerler. Bu, Boethius'un, Alcuin'in, Trebizond'lu Georg'un, Agricola'nin, Ramus, Bacon, Fenelon, Lawson, Camqbell, Blair'in resmî tarihi ve nihayet retoriğin, Rahip Whitley'nin **Elements of Rhetoric**[Retoriğin Unsurları] ile zirvesine ulaşan resmî tarihidir. Bu, bir "zeyl" olarak görülen retoriğin tarihi, belirsiz mekânların, bilinmeyen isimlerin, unutulmuş metinlerin tarihidir.

Retoriğin diğer tarihi, yani retoriğin gizli tarihi de keza sofistlerle Platoncu Sokrates arasındaki ünlü tartışmayla başlayarak, klasik dünyanın sonuna kadar kesinlikle açık tarihiyle yanyana yürür ve sonra da birdenbire, Kenneth Burke tarafindan **yeniden keşfedilinceye** kadar ortadan kaybolur. "Gizli" tarihi retorikle Platoncu felsefe arasındaki tartışmayı bir ölçüde farklı bir yorumla yorumlar. Bu versiyona göre, Grek zihnini Periklesçi Aydınlanma'nın çöküş yılları sırasında esir alan bu efsanevi tartışma, iki kavgalı disiplinin rekabet taleplerinden çok daha fazla birşeyi içerir. Dahası, bu tartışma, rekabet eden iki hayat tarzı arasındaki, **vita activa** ile **vita contemplativa** arasındaki bir mücadeleydi. Onların civic ilgiye sundukları rakip tezler, Platonik diyaloglarda, özellikle de **Theatetus**

---

27 "Gerçeklik inşası" tezinin en etkili yorumu için bakınız Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge** (New York: Anchor Books, 1967, 1966).

28 Retoriğin bir "maddî güç" olarak yorumu için bakınız Michael Calvin McGee, "A Materyalist's Conception of Rhetoric," **Explorations in Rhetoric: Studies in Honor of Douglas Ehninger**, ed. R. E. McKerrow (Glenville, Ill.: Scott, Foresman, 1982), 23–49.

(172c–175e)'da, çok canlı bir tarzda, ancak belirli bir önyargıyla tasvir edilir. Bu tür bir mücadele, tek bir kuşağa yerleştirilemez; bu kuşak Sokrates gibi nadir bir fenomen üretmiş bulunsa bile. Her nasıl olursa olsun, hem politik hem de entellektüel çeşitli nedenlerle, bu kültürel hegemonya rekabeti sofistlerin mağlubiyetiyle sonuçlandı ve onlar hemen, felsefî hasımları tarafından kültürel ortamın dışına itildiler. Bu yüzden sofistlik, insan için bir sürekli açılma olduğu ölçüde yeraltında, topraklarında yaşamak zorunda kaldı. Daha sonra, Aristoteles retorik lehindeki telafi edici hamlesini yaparak onun zeyl statüsünü garanti altına aldığında, retorik ve sofistik birbirlerinden ayrıldılar. Bir "zeyl" olarak zayıflatılmış biçimiyle retoriğin felsefenin marjininde yaşamasına izin verildiği halde, sofistik "baskı altında tutuldu." Dolayısıyla retorik, belirli söylem pratiklerini ve sonuçları düzenlediği yerde, felsefî bilgiye bir zeyl olarak fonksiyonunu sürdürdü; fakat, etik rölativitenin ve epistemik kuşkuculuğun karakterize ettiği bir sofistik **Weltanschauung** (dünya görüşü, çev.)'a bir zeyl olarak görev yapamadı. Bu idari yerinde, stil sanata meşru bir ilgiyi korudu; fakat retorik bir ikna modeli olarak kendi temelini (yerini, çev.) sağlamaya muktedir değil gibiydi. Bu, retorikteki icat (yenilik, çev.) teorisinin neden son nefesini vermek üzere olduğunu, ancak kelime dağarcığı (**eloqutio**) teorisinin sürekli rafine edilerek işlendiğini kısmen açıklamaktadır.

Fakat, "baskı altına alınan" şey, silinmiş değildir. O, çeşitli semptomatik formlarda tekrar yüzeye çıkıyor olmalıdır. Ayrıca, retorik ve sofistik arasındaki doğal yakınlık sürekli ikisini biraraya çekmektedir. Bu yüzden, retoriğin "gizli" tarihini oluşturan bir yasadışı ilişkiler ve yeraltı bağlantıları serisi sözkonusudur. Bir anlamda bu, "baskı altına alınmış olanın dönüşü"dür ve bu dönüşün en önemli tarihsel kaydedicisi Kenneth Burke'den başka hiçkimse değildir.

Retoriğin "gizli" tarihinin bu önerilen yeniden oluşturulmasının, Burke'ün **The Rhetoric of Motives** [Güdülerin Retoriği]'nde, ayrıntılarıyla ele alınmamışsa da, harikulade bir şekilde ana hatları çizilmiştir. Onun bu kitaptaki başlatıcı projesi, retoriğin alanını genişletmişti; fakat bu genişletme, aceleyle gerçekleştirildiği için, onu retoriğin açık tarihinden ayrılmaya iten bir tarihsel temellendirmeyi gerektirdi. Burke, retorik güdünün nasıl genellikle pek farkında bulunulmadığı yerde ya da yerinin düşünülmediği noktada mevcut olduğunu göstererek işe başlar:

> Biz kısmen, terim olarak retorik kullanılmaz duruma düştüğünde ve estetik, antropoloji, psikoanaliz ve sosyoloji gibi diğer uzmanlık disiplinleri sahneye çıktıklarında (öyle ki, belirttiğimiz diğer bilimler estetiğin yasakladığı zengin retorik unsurları, herbiri

> kendine göre devraldığı halde, retoriği yasadışı ilan etmeyi denemiştir) ortadan kaybolmuş bulunan retorik unsurları **yeniden keşfetmek** dışında birşey yapmayacağız.[29]

Ve şöyle devam eder:

> Ancak biz bu yeniden kullanıma sokma işi dışında, aynı zamanda, nesnemizi, retoriğin geleneksel sınırlarının ötesine doğru genişletmeyi de deneyeceğiz. Bütünüyle ele alınmamış, ancak büsbütün bilincimiz dışında da yeralmayan bir ara ifade alanı vardır. O, gayesiz ifade ile düşünülmüş amacı bulunan konuşma arasında orta bir yerde durur.[30]

Bu retorik alanın analizini yapmak için Burke, istinat noktasını, retoriğin anahtar terimi olarak "ikna etmeden" (persuasion) "özdeşleştirmeye" (identification) kaydırmak zorunda kalır:

> Özellikle de biz, ikna etmenin 'mistifikasyonda', kur yapma ve sınıf ilişkilerinin "büyüsünde" bulunan türde boyutlarını keşfettiğimizde, okuyucu, klasik açık ikna etme amacı nosyonunun neden, bir grubun üyelerinin kendilerine ve birbirlerine karşı retorik biçimde davranarak, sosyal uyumu teşvik etme tarzlarını tanımlamalarıyla birebir örtüşmediğini görecektir.[31]

Bu noktada, Burke'ün daha önce bol miktarda eleştirel ilgiye muhatap olmuş bulunan özdeşleştirme kavramını gözden geçirmeyi düşünmüyorum. Beni burada ilgilendiren şey, "iknadan" "özdeşleştirme"ye geçişin bir retorik tarihi için imalarıdır. Sözün gelişi, kitabının "**Retoriğin Geleneksel İlkeleri**" başlığını taşıyan ikinci bülümünü düşünün. İlk birkaç pasajda (49–84) Burke Aristoteles'in, Cicero'nun, Quantilian'nin ve St. Augustin'in, "ikna"nın anahtar terim olarak yeraldığı klasik metinlerini ele alır. Sonra 90. pasajda, retoriğin "gizli" tarihi diye adlandırdığım şeydeki anahtar kavram olarak Burke'ün "ikna etme" ile yola çıktığı metinde bir "kopuş," bir "kırılma" gerçekleşir. Uygun "kullanıma hazır hale getirme" görevi burada başlar: Bentham'ın kurgular teorisi, Marx'ın "Mistifikasyon"u (**The German Ideology**), Carlyle'in "Gizem [Mystery]"ı (**Sartor Resartus**), Diderot'nun "Pandomim"î (**Neuva de Rameau**), De Gourmont'nun "Çözülme [Dissociation]"si, (**La Dissociation des Idees**), Pascal'ın "Niyete Yönelme,"si, Machiavelli'deki "İdare Etme Retoriği", Dante'nin **De Vulgarı Eloquentia**'sı vs. Uzun süre yeraltında yaşadıktan sonra, retorikteki sofistik gelenek yeniden keşfedilir, tekrar kullanıma sokularak yeniden oluşturulur.

Burada "yeniden kullanıma hazır hale getirici/ıslahatçı" Burke, kendi "doğru formu" içindedir. Burke, "ikna etmenin" imalarını klasik metin-

---

29 Burke, **A Rhetoric of Motives**, xiii.
30 **A. g. y.**
31 **A. g.e.**, xiv.

lerde arayarak bulurken, kafesteki bir kaplan kadar istekli ve soğukkanlıdır ve Cicero tarafından yalnızca bir ya da iki sayfada emek harcanarak katologlanmış bulunan ilkeleri özetler ve hemen hızla başka birşeye, sözün gelişi Longinus'un **On the Sublime** [Yüce Üzerine]'sine geçer. Fakat Bentham'ın **Book of Fallacies** [Yanılgılar Kitabı]'na gelir gelmez, metinleri birbiriyle dokuyan ve aynı anda Pascal ve Joyce'dan sözeden başdöndürücü bir yolculuğa, düşünceler tarihinin koridorlarında hakikî bir **tour de force** çıkarız. Bu, mükemmel bir performanstır.

Retoriğin, Burke tarafından yeniden oluşturulduğu şekliyle bu öteki "gizli" tarihince baştan çıkarılmış olmamak, özellikle de Burke "diğer analistleri," "saf dünyevî güçler alanını 'seküler tanrısallığının' nitelikleriyle teçhiz etme tarzlarını araştırıp bulma görevinde"[32] kendisine katılmaya davet ettiği zaman baştan çıkarılmış olmamak hemen hemen imkânsızdır.

Bu tür bir yeniliği, özellikle de retoriği bir meslek olarak benimseyen birini kim reddedebilir. Eğer kabul edilirse bu davet, retoriğin alanının, tam olarak meşru bulacağımız bir düzeyde genişletilmesine davettir. Fakat bu genişletme, sırası geldiğinde, kötü kavranmış değilse de, problematik halde bulunan retoriğin tarihinin bir "yeniden yorumunu" gerektirir.

Bu retoriğin iki tarihinin baştan çıkarıcı hikâyesidir. Şurası muhakkaktır ki, başka bir çok retoriğin doğum, yükseliş, çöküş ve hatta "ölüm" hikâyeleri vardir. Bu hikâyeler çoğu zaman, tıpkı benim gibi, tam eğitimli retorik tarihçisi olmayanlar tarafından inşa edilmişlerdir. Bu hikâyeler açık şekilde politik hikâyelerdir ve bu onların retoriğin diğer disiplinler ve genelde kültürle karmaşık ilişkisinin açıklamaları olmaları anlamına gelir. Onlar, canlanan entellektüel ve kültürel ilgiden pay alma taleplerini meşrulaştırmak amacıyla tasarlanmışlardır. Retoriğin varsayılan her dirilişi, retoriğin hayranlık uyandıran orjinini, retoriğin sivilize edici etkisini, haksız bastırılışını, nihaî ölümünü ve parçalanışını dile getirmek zorundadır. Bu yüzden, yukarıda Kenneth Burke (kesinlikle otorite konumuna getirilmemiş bulunan Burke) adına dile getirdiğim hikâye, retoriğin rayiçteki dirilişi yanlıları arasında dolaşan birçok hikâyesinden biridir. Bir diriliş hikâyesi olarak o, sadece kısmen doğrudur. Ve bu hikâye, tıpkı retoriğin tarihiyle ilgili son zamanlarda yazılmış hikâyelerin birçoğu gibi, epistemolojik açıdan dile getirilmiştir. O sanki, retoriğin epistemik statüsü konusunda Platon ile eski sofistler arasındaki tartışmanın her durumda ve münhasıran retoriğin kompleks tarihini şekillendirdiğini dile getiriyor gibidir. O, geç antikiteden Orta Çağa, Latin retorik inşaya kadar retoriğin büyük ölçüde, George Ken-

[32] Kenneth Burke, **A Grammar of Motives and A Rhetoric of Motives** (New York: Meridian Books, 1962), 523.

nedy'nin "teknik retorik" diye adlandırdığı şeyin şu iki elkitabının hakimiyeti altında bulunduğunu göstermeyi başaramaz: **De Inventione** ve **Rhetorica ad Herrennium**.[33] Retoriğin bu hikâyesi, retorikteki bir üçüncü geleneği, İsokrates ile Cicero aracılığıyla Protagoras'tan Rönesans hümanistlerine uzanan ve Edmund Burke gibi büyük hatiplerin faaliyetlerinde kendisini apaçık şekilde sürdüren civic hümanizm geleneğini bütünüyle ihmal eder. Fakat, Kennedy ve Vickers gibi ortodoks tarihçilerce sürekli düzeltilen bu hatalar, soyut epistemolojik sorunlara saplanıp kalmış bulunan bir disipliner bilince kapalı kalmaya devam etmektedir.

Benim çekincelerim çok basittir. Gizli tarihin "cazibesi" retoriğin açık tarihine iftira atılmasına yolaçmıştır. Basit bir olgu bunu açıkça ortaya çıkarır. Bu yüzyılda "Retoriğin Uyanışı" ve "Yeni Retoriğin" sahneye çıkışı hakkında bütün söylenenlere rağmen, biz henüz belirli bir retorik tarihi üretmiş değiliz. Bir entellektüel faaliyet olarak retorik, pek ilham vermeyen – ki ben öyle olmasını istemem – bir tarih de olsa, kendi tarihinin yeterli bir kavrayışı gerçekleştirilmeksizin mümkün değildir. Jacques Derrida'dan eğer öğreneceğimiz birşey varsa bu, bir zeylin tarihinin, bir zeyl ihtiyacı içinde bulunan şeyin tarihinden çok daha ilgi çekici olabileceğidir.

İkinci Akım: Araştırmanın Retoriği

Retoriği sürekli olarak, diğer disiplinlerin söylemleri içindeki mevcudiyetini doğrulamaya sevkeden ikinci akım, şu günlerin modasına uygun şekilde, insan bilimlerinde "retoriğe dönüş (rhetorical turn)" olarak ya da Iowa Okulu'nun dile getirmeyi tercih ettiği şekliyle "araştırmanın retoriği" olarak karakterize edilmektedir.

Bu makalede ben, Iowa Okulu'nun açıkça yaptığı üzere, retoriğin insan bilimlerinin pratisyenlerince keşfedilmesiyle ve bu keşfin onların disiplinlerinin söylem pratikleri açısından sonuçlarıyla ilgilenmiyorum. Bu yazıda beni ilgilendiren şey, bu keşfin, retoriğin bizatihi kendi kendisini – kavrayışı üzerindeki etkisidir. Retoriğin ve insan bilimlerinin birbirlerini sayısız tarzda yorumlayabileceklerini ve ikisi arasında evrilen diyalektiğin uzun bir tarihinin bulunduğunu kesinlikle kabul ediyorum. Burada mesele haline getirmeyi denediğim şey, bu diyalektiğin tek bir boyutundan başka birşey değildir.

"Retoriğe dönüş noktası," retoriğin çağdaş düşüncede, özellikle de belirli otonom (substantive) disiplinler arasında giderek artan kabulüne

[33] Kennedy, **Classical Rhetoric**, 86–107.

atıfta bulunur. Bu, özel bilimlerin giderek artan biçimde retorik açıdan kendi kendilerinin bilincine varmaları anlamına gelir. Onlar, hem haricî hem de dahilî kendi söylem pratiklerinin kaçınılması imkânsız bir retorik unsur ihtiva ettiklerinin farkına varmaya başlıyorlar. Burada **dahilî** (internal), belirli bir bilimsel dil cemaâtinin içinde yeralan söylem pratiklerine; **haricî** (external), bilimsel dil cemaâtinin diğer bilimsel (veya bilimsel olmayan) dil cemaâtleriyle ve genelde toplumla ilişkileri dahilindeki söylem pratiklerine atıfta bulunur. Iowa Okulu, haricî boyutu arada bir dile getirdiği halde, dahilî boyutun açık biçimde altını çizer.

Çağdaş düşüncedeki retoriğe dönüşün dahilî boyutuyla ilgili literatürün halihazırdaki yapısı, iki gruba daha ayrılabilir: retoriğe açık dönüş ve zimnî retoriğe dönüş. **Retoriğe açık dönüş**le, retoriğin çağdaş düşünceyle ilişkisini açıkça kabul eden çalışmalara ve retoriğin eleştirel ve yorumlayıcı yöntem olarak kullanıldığı çalışmalara atıfta bulunuyorum. Genellikle yeni retorisyenler olarak tesbit edilenler (Chaim Perelman, Kenneth Burke, Richard McKeon, I. A. Richards ve Richard Weaver) dahil, aşağıdaki bilginlerin çalışmaları bu kategoriye yerleştirilebilir: Wayne Booth, Paul de Man, Walter J. Ong, Ernesto Grassi, Paolo Valesio, Northrop Frye, Tzvetan Todorov, Harold Bloom, Hugh Dalziel Duncan.

Bununla birlikte, açıkça dile getirmek gerekirse bu yazarlar retorik konusunda aynı ölçüde coşkulu değildirler. Bazıları retorik konusunda birçok kitap kaleme almışken, diğerleri retorik konusundaki gözlemlerini yalnızca bir ya da iki denemeyle sınırlı tutmuşlardır. Bazıları retoriği bir genel söylem teorisi (ve bu nedenle bir metadisiplin) olarak gördükleri halde, diğerleri sadece, retoriğin insan bilimleri için önemini kabul eder ve onu edebi ve sosyal metinlerin analizlerinde bir eleştiri aracı olarak görürler; ve ayrıca retorik kavramını metinlerine kaygısızca serpiştiren yazarlar da vardır. Sözün gelişi, edebiyat eleştirmenleri arasından retoriğe canlılık kazanan bir ilgi vardır. Fakat bu ilginin yapısı ve yoğunluğu, önemli ölçüde değişiklikler gösterir. Bu yüzden, farklı bir hümanistik perspektiften yola çıkarak çalışan Wayne Booth, edebiyatın, özellikle de romanların argümantatif boyutu üzerinde yoğunlaşır; dökonstrüksiyonist bir perspektifle çalişan Paul de Man, edebiyat dilinin mecazi (figural) boyutunu vurgular.[34] Frye, Todorov, Mailoix ve Bloom gibi başka eleştirmenler, retoriğe, değişen derecelerde ilgi göstermişlerdir; ancak Paul de Man'a karşıt olarak biz onları "retorik eleştirmenler" diye adlandırmayı uygun görmüyoruz.

---

[34] Wayne C. Booth, **The Rhetoric of Fiction** (Chicago: University of Chicago Press, 1961, 1983); Paul de Man, **The Rhetoric of Romanticism** (New York: Columbia University Press, 1984).

Nihayet ve belki de en önemlisi, aynı zamanda, bir **retoriğe zımnî dönüşün** göstergelerini açıkça ortaya koyan metinler vardır. Yazarları, tarihsel sözlüğün (lexicon) görece farkında bulunmadıkları halde, disipline has bilinçten mahrum bulunan söylem pratiklerinin mecazi ve ikna edici boyutlarını yeterince karakterize edebilecek bir vokabülere göre gruplanmış görünen metinler vardır.

Bu tür bir retoriğe zımnî dönüşün göstergelerini açıkça ortaya koyan yazarların ve onların metinlerinin listesi, gerçekten de ürkütücü boyutlardadır. Thomas Kuhn'un **The Structure of Scientific Revolutions** [Bilimsel Devrimlerin Yapısı]'u, Paul Feyerabend'in Against Method [Yönteme Karşı]'u, Stephen Toulmin'in **The Uses of Argument** [Argüman Kullanımları]'ı, Lacan'ın **Ecrits** [Yazılar]'i, Gadamer'in **Truth and Method** [Hakikat ve Yöntem]'u, Foucault'nun **Archeology of Knowledge** [Bilginin Arkeolojisi]'ı Habermas'ın **Legitimation Crisis** [Meşruiyet Bunalımı]'i, bunlardan birkaçıdır. Bunlar zamanımızın temel metinleridir ve bize onların, genellikle bilinçli olarak böyle oldukları anlaşılmış değilse de, retorik öngörülerle (sezişler,çev.) dolu oldukları söylenir.

Dahası, bazı yorumlara göre, bütün "düşünce okulları" belirli bir retorik yönelim sergiler. Burada, bilgi sosyolojisi geleneği (Scheler'dan Berger ve Luckman'a), sembolik etkileşimciler, antropoloji ve sosyolojideki dramatist akım (Geertz, Turner ve Goffman) ile dilin ve dil ediminin rolünü vurgulayan çeşitli felsefî konumlar (mesela, "olgun" Wittgenstein ve "genç" Heidegger, Austin, Searle ve diğer konuşma-edimi teorisyenleri) sıralanabilir. Çağdaş entellektüel manzarayı, böylece, bir retoriğe dönüş sarmıştır. Herhangi bir kişi, bu işaretleri biraz gayret ve gayet tabii zoraki inançla okuyabilir ve onların müjdeledikleri şeyi göklere çıkarabilir.

Çağdaş düşüncedeki bu retoriğe zımnî dönüşün **klâsik eseri** (locus classicus), Kuhn'un **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**'dır.[35] Bu metnin tercih edilmesinin nedenleri açıktır. **Birincileyin**, bu metin, fizik ve kimya gibi kesin (hard) bilimlerin söylem pratiklerini incelemektedir. **İkincileyin**, bilimsel dil cemaâti için içsel söylem pratiklerinin retorik boyutlarını günışığına çıkarmaktadır. **Üçüncüleyin**, Kuhn, bu derin gözlemleri, retorik sözlüğünün hiçbir şekilde bilincinde olmaksızın yapmaktadır. **Dördüncüleyin**, o, herhangi bir bilimsel cemaâtteki "paradigma değişimlerinin" bilimsel pratikte dikkatle gözden geçirilerek iyi-düşünülmüş değişmelerden çok, dinî ihtidalara (conversations) daha çok benzediklerini öne sürdüğünde, retoriğin önceliğine ilişkin çok radikal bir iddiada bulun-

---

[35] Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions** (Chiago: University of Chicago Press, 1984).

maktadır. **Beşincileyin**, bilimin tarihinin, sosyolojik perspektiften bir yeniden değerlendirilmesi çağrısında bulunmaktadır. O, bilginin gelişiminin, saf bir mantıksal-rasyonel faaliyet olduğunu varsayan bir idealleştirme olarak bilimin tarihinin ders kitapları versiyonunu reddeder. Kuhn'un çalışmasının bu boyutları onu, retoriğe dönüşün cisimleşmesinin ta içine yerleştirir. Eğer fizikçilerin söylemi kendisini retorikten koparamıyor ise, sosyologlar ve tarihçiler gibi daha önemsiz ölümlülerin gevezelikleri, kendisini retorikten kurtarmayı nasil ümit edebilir?

Özetle, alışılagelmiş retoriğe açık dönüşten çok daha kapsamlı bir "retoriğe dönüş" sözkonusudur. Tıpkı retoriğin, açık ve zımnî iki tarihinin bulunması gibi, zımnî ve açık iki tür retoriğe dönüş vardır. Retoriğe zımnî dönüşün albenisi, retoriğe açık dönüşün gerçekliğinden, sınırsız ölçüde fazladır. Retoriğe açık dönüş her ne kadar pratik gerekliliğin ürünü ise de – sözün gelişi, Booth gibi bir edebiyat eleştirmeni, retorik vokabülere ve retorik duyarlılıklara başvurmaksızın, romana has mecazı anlamlı hale getirmeye muktedir olamaz – retoriğe zımnî dönüş büyük ölçüde teorik ve epistemolojik bir faaliyettir. Eğer retoriğe açık dönüş ancak on veya yirmi yaşında ise, retoriğe zımnî dönüş, çok daha eski bir bağbozumunun ürünüdür. Kökleri, mümkün mertebe, Platonik Sokrates ile daha eski sofistler arasındaki kutsanmış tartışmaya kadar geriye uzatılabilir. Eğer Kenneth Burke, retoriğin gizli tarihinin kaydedicisi ise, Profesör Nelson ile Megill, retoriğe zımnî dönüşün tarihini tescil etmiş kişilerdir. Donald McCloskey ile birlikte Nelson ve Megill, araştırma cemaâti böyle birşeyi gerçekleştirmeden önce, retoriğe dönüş taleplerine ağırlık vermiş bulunan Iowa Okulu'ndaki öndegelen şahsiyetlerdir.

Nelson ve Megill Miti

Son denemelerinin birinde Nelson ve Megill, "araştırmanın retoriğini," "canlandırma miti (animating myth)" adını verdikleri şeyle teçhiz etme teşebbüsünde bulundular.[36] Onlar şunu dile getirdiler:

---

36 John S. Nelson and Allan Megill, "Rhetoric of Inquiry: Projects and Prospects," **Quarterly Journal of Speech 72** (1986), 20–37. McCloskey, Nelson ve Megill'in bir araştırma retoriğinden beklentiler konusundaki beklentilerini paylaşıyor görünüyor. Bu deneme, küçük değişikliklerle birlikte, 28–31 Mart 1984'te toplanan Iowa konferansında sunulan bildirilerin yeraldığı ciltte, giriş niteliğinde bir deneme olarak yeniden yayınlandı. Bakınız John S. Nelson, Allan Megill, and Donald N. McCloskey, eds., **The Rhetoric of the Human Sciences . Language and Argument in Scholarship and Public Affairs** (Madizon: The University of Wisconsin Press, 1987), 3–18.

> Biz daha çok, ilk katkı sahiplerinin retoriği ve araştırmayı nasıl gördükleri üzerinde yoğunlaşarak, alanın şimdiye kadarki gelişimini özetledik. Bu, retoriğin, bilimin ya da felsefenin iletişim araştırmacıları için büyük ölçüde bilinen tarihi değildir. O, bunun yerine, sözkonusu alanı yeniden canlandırma mitidir.[37]

Bununla birlikte onlar, "mit olarak başlayan şeyin tarih olarak sonuçlanacağı"ndan emindirler. Bu türden bir mit, araştırma retoriğince yeri doldurulacak bir araştırma mantığının yaratıcı parçalanışına zemin hazırlayan, fakat yaptıkları şeyin belli belirsiz farkında olan bir müjdeciler takımını gerektirir.

Nelson ve Megill, gerçekten de bize bir mit, üstelik iyi bir mit sağlar. Bu, Platon'un bu adı taşıyan diyalogunda, Sokrates kendisinden ne yaptığını tesbit etmesini istediğinde Protagoras'in verdiği cevabı hatırlatan şeydir. Protagoras "bir sofist ve bir eğitimci" (317b) olduğunu itiraf eder. Fakat o, insanların düşündükleri gibi yeni ve modaya uygun birşeyi değil, bir eski sanatı uygulamak ister. Protagoras'a göre, sofistlik, insanlar arasında, haksız biçimde kuşkulara muhatap kaldığı için, onu daha önce uygulayanlar sofist olduklarını itiraf edemediler. Onlar kendilerini gizleme yoluna giderek başka bazı mesleklerin şemsiyesi altında çalıştılar. Homer, Hesiod ve Simonides şair olduklarını, Orpheus ve Musaeus müzisyen olduklarını, Selymbrialı Herodikoss fizikçi olduğunu iddia etti. Aslında onlar herşeye rağmen sofisttiler (316d–e). Fakat bu gizlenme stratejisi işlemedi. Ne olduklları keşfedildi ve sanatlarını gizleme teşebbüsleri çok daha büyük bir güvensizliği körükledi. Bu yüzden Protagoras sofist olduğunu özgürce itiraf eder ve sanatını açıklama ve savunma fırsatını sevinçle karşılar; çünkü yalnızca sürekli kamuya açılma sofistliğin, hep muhatap kaldığı hakedilmemiş korku ve şüphelerin aşılması umudunu verebilir.

Bununla birlikte, Nelson ve Megill'in bizim için dokumak istedikleri mit, korkak ve bir ölçüde toy habercilerinin ortaya çıkarıldığı basit bir Protagorasçı hikâye olamaz. Onlara göre retorik ve onun ima ettiği araştırma retoriği, insanî inancın ve davranışın aynı zamanda her yerde hazır–nazır ve iptali imkânsız unsurudur. Retorik her zaman hep varolduğu için, basitçe keşfedilerek seslendirilmiş olamaz. Bu yüzden retoriğin ilkin baskı altına alınarak ortadan kalkması sağlanmış olmalıdır. Eğer herhangi bir kişi retoriğin yeniden ele geçirilerek canlandırılmasını teminat altına almak istiyor ise, birileri onu baskı altına alarak parçalamakla itham edilecek demektir.

Araştırma retoriğinin yaratıcı baskı altına alınışının hikâyesi, tahminen yaklaşık olarak, onyedinci yüzyılda modern felsefenin doğuşuyla – Descartes'ın "açık ve kesin düşünceler" arayışıyla – başlar. Kesinlik arayışında "empirist" Locke ile "idealist" Kant, "rasyonalist" Descartes'ı izler. On-

---

[37] Nelson and Megill, "Rhetoric of Inquiry", 20.

lar matematiği, ideal kesin inandırma modeli olarak benimserler ve "ısbatlama yoluyla uzlaşmazlıkları ortadan kaldırmanın rüyasını görürler." Sözkonusu baskı, bir dikatomiler serisiyle icra edilir: kanaate karşı hakikat, özneye karşı nesne, ikna etmeye karşı inandırma; bütün bunlar araştırma mantığını retoriğe üstün kılma çabalarıdır.

Bu baskı altına almanın aynı zamanda politik imaları da vardır. Nelson ve Megill'e göre,

> Platon kanaatle (opinion) retoriği, hakikati ve düzeni, Greklerin çatışma içinde bulunduğu ve Atina'nın çöktüğü bir zamanda kutsayacak şekilde yerdi. Aynı şekilde, Aristoteles, mitos'u logos'a, retoriği diyalektiğe tabi kıldı. Radikal uzlaşmazlıkların Avrupa'daki barışı tehlikeye soktuğu bir dönemde Descartes, matematiksel akıl lehinde bir tutumla retoriği kayıtlardan sildi; Hobbes dili hükümdarın kölesine dönüştürdü. Daha sonra Kant, saf ve pratik akıl yoluyla sürekli barış peşinde koştu.[38]

Onyedinci ve onsekizinci yüzyılda retorik lehindeki biricik muhalif ses, İsokrates'in bir zamanlar Platonculuğa muhalefet ettiğinde takındığı sert tutumla aynı türden bir sert tutumla Kartezyenizme muhalefet eden Vico'ydu. Nelson ve Megill'e göre, modern felsefenin alimane araştırma üzerindeki hegemonik yönetimine etkili muhalefet, ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar gerçekleşmedi ve bu etkili muhalif, seçkin bir şahsiyet olarak sahneye çıkan Nietzsche'ydi: "Modern felsefenin, bilginlik (scholarship) üzerinde kurmayı talep ettiği egemenliğe karşı geliştirilen zımnî meydan okumalardan biri fiilen, Nietzsche'nin özne/nesne dkatomisine saldırısıyla başlar."[39] Bu muhalefet yirminci yüzyılda hız ve ivme kazanırken, imtiyazlı dikatomiler serisine meydan okunarak temelleri kazıldı ve yokedildi. Kesinlik arayışı sorgulandı. Uzlaşmazlık korkusu, azaldı. İnandırmanın matematik modeli, söyleme dayalı ikna etme modeline teslim olmaya başladı. Modern epistemoloji, "şüphecilik, solipsizm (tekbencilik,çev.) ve nihilizm"le ilgili felsefî endişeye karşı bir kalkan olmaktan çok, bu akımların kaynağı olarak görülmeye başlandı. "Modern felsefenin Kartezyen temellerine ve Kantçı ilkelerine" bu meydan okuma, felsefe ve bilimdeki bir iç söylem bunalımları ve gerilimleri serisinden doğdu. Nelson ve Megill, bu tür üç bunalım tesbit ederler (fakat onları tartışmazlar): temeller arayışına (foundationalism) felsefî saldırı, bilimin felsefî yeniden inşası, ve retorik epistemoloji anlayışı. Ve sonra onlar, bu bunalımların farkına vararak kavrayan ve dolayısıyla istemeden de olsa bir araştırma retoriğinin yolunu açan yirminci yüzyıl düşünürlerinin (bugün aşina olduğumuz, Dewey ve Heidegger'den MacIntyre ve Rorty aracılığıyla bize gelen nakarat) bir listesini verirler.

---

[38] A.g.y., 22–23.
[39] A.g.y., 24.

Nelson ve Megill'in dile getirdikleri bütün bu entellektüel maya, 1980'de, araştırmanın mantığının resmen retoriğe dönüştürüldüğü Iowa Şehri (Iowa City)'ne götürür. Bu dönüşüm, bir çok iyi kazançlar sağlamıştır: "Batı rasyonalizminin ve onun otoriter özgürleşme paradoksunun" pençesinden kurtulacağız. Bilgince araştırmada süregelen fiilî akıl yürütmeye daha fazla ilgi göstermeye başladığımız için, "retoriğin akla uygun, ve aklın da retorik olduğunun bilincine varmayı" öğreneceğiz. Bilginliğin (scholarship) aynı zamanda, izleyiciye yönelik bir iletişim tarzı olduğunun farkına vamaya başladığımız için, "retoriğin kontekstüal, kontekstin de retorik olduğunda ısrar etmeyi" öğreneceğiz.

O nedenle bu, retoriğe zımnî dönüşün tarihidir. (Bu tarih içinde adları geçen yazarlardan yalnızca Perelman, Burke, Booth ve White'ın, çalışmalarında bir retorik sözlüğün sistematik kullanımını gerçekleştirdiklerine dikkat edilmelidir.) Gerçekten de Nelson ve Megill, Kenneth Burke'ün hayranlık uyandıran takipçileridir. Onlar Burke'ün retoriğin gizli tarihi için yaptıkları şeyi, retoriğe zımnî dönüş için yapmaktadır.

Zımnî Retoriğe Dönüşün Cazibesi

Bir kere daha dile getirmek gerekirse, bana göre retoriğe zımnî dönüşün cazibesi, henüz fiilen böyle değilse de, retoriğe açık dönüş vaadini tedricen yerine getirmektedir. Zimni retoriğe dönüş, disipliner muhayyilemiz üzerinde, retoriğin gizli tarihinin Burke'ün **A Rhetoric of Motives** [Güdülerin Retoriği]'nin yayınlanışından bu yana disipliner muhayyilemiz üzerinde kurduğu otoriteyle aynı türden bir otorite kuracaktır.

Bunun nedeni çok açıktır. Retoriğe açık dönüşün incelenmesi, uzun vadede, eleştirel mükemmelliğe ve başarıya yalnızca bazan ulaşabilen yorucu bir faaliyettir; oysa, retoriğe zımnî dönüşün takibi, retoriğin fiilen heryerdeki "izlerini" keşfetmemiz için bizi "ayartan" cesurca oluşturucu ve neredeyse arkeolojik bir maceradır. Retoriğe açık dönüş bütünüyle apaçık olmaktan muzdariptir. İnsan bilimlerinin söyleminin, kaçınılması imkânsız bir retorik unsuru içerdiği, olması gerektiği üzere, bir kez farkedildi mi, analizin görevi, bu unsurun, söylemlerin üretimi ve benimsenmesindeki fonksiyonunu açıklamamaktan ibarettir. Bu tür bir eleştirel analizin bazı parlak örnekleri bulunmaktadır. Mükemmel denemesinde Hexter, tarih retoriğini, tarihçinin iktibasları, dipnotları ve istatistikleri tarih yazımındaki alışkanlığa dayalı ve tarihçilere has kullanımına göre açar ve tarih retoriği-

nin, doğa bilimleri retoriğinden nasıl farklı olduğunu gösterir.[40] Hexter'in ortaya koyduğu tarih yazımına ilişkin retorik analiz türünün, retoriğin kendi kendisini kavrayışını sarsması ihtimal dışıdır. Çünkü Hexter yalnızca, tarihin söyleminin doğa bilimlerinin retoriğini verimli bir biçimde nasıl taklit ettiğini göstermekte ve onun tarih yazımındaki retorik unsurları ortaya çıkarışı, herhangi bir söylem pratiğindeki "açık" retoriği ortaya çıkarmasını andırmaktadır. Argümantatif stratejileri ve stilistik aygıtların oyununu ortaya çıkarma modeli, tarihte de hitabettekiyle hemen hemen aynı modeldir.

Tersine, retoriğe zımnî dönüş, çok daha muhteşem bir projeye angajedir. O, özü itibariyle, felsefî bir faaliyettir veya çok daha kesin bir ifade kullanmak gerekirse o, Batı metafiziğinin, Nietzsche ile başlayan ve Heidegger'le Heidegger'in dekonstrüktif takipçilerinin eserleriyle devam eden eleştirisidir. O, felsefenin sonu (modernizm veya modernizmin sonu) temasıyla meşguldür ve retorikte, temeller arayışı epistemolojisine bir alternatif görür. Bu yüzden retoriğe zımnî dönüş büyük ölçüde, felsefedeki bir iç bunalımın ürünüdür. Retorik burada, felsefede bir karşı–geleneği ifade etme girişiminde bulunanların şemalarına dolanır. Ve retoriğin ilk baskı altına alınışı ve bunu müteakip nekahat dönemi, Nelson ve Megill versiyonunda, felsefî bilincin başlangıcından beri parçalayıcı objektivist/ sübjektivist dikatomisine göre okunur. Nelson ve Megill, subjektivist/relativist epistemoloji gelişimini çok daha fazla teşvik ederken, objektivist epistemolojinin, retoriğin başarılarını engellediğini vurgulamakta çok haklıdırlar. Ancak bu gözlem banal olacak kadar kaba bir gözlemdir ve kulanılmak üzere kolayca kavramlara dönüştürülemez. Dahası, bu tür bir genişletilmiş epistemolojik perspektif retorik fikrini, objektivizme ve temel arayıcılığa muhalif herhangi birini içine alacak ölçüde esnektir. Kısacası, retoriğe açık dönüş, uygulamasıyla mevzii iken, retoriğe zımnî dönüş, arzu ve istekleriyle globaldir.

Bu yüzden, Nelson ve Megill'in "araştırmanın retoriği"ne ilişkin beklentilerinin sızlanmalarla değil, büyük bir şevkle sonuçlanması pek şaşırtıcı değildir:

Dünyamız, retorikle yaratılmış ve dokunmuştur: inşa edici hikâyeler ve alışveriş konuşmalarından, anekdotlarla istatistiklerden, imajlar ve ritmlerden; çocuklara anlatılan masallarla sadakat ya da intikam yeminlerinden, başarı veya başarısızlık sembollerinden, eylem ve karakter arketiplerinden yaratılmış ve dokunmuştur. Bizimki, ikna edici tanımlamaların, açıklayıcı ifadelerin ve kurumsal tahkiyelerin dünyasıdır. O, hakikat

[40] J. H. Hexter, "The Rhetoric of History," **History and Theory 6** (1967), 1–14. Bu denemenin genişletilmiş bir versiyonu için onun **Doing History** (Bloomington, Ind.; Indiana University Press, 1971) adlı kitabının, 15–76 sayfaları arasındaki aynı başlığı taşıyan bölümüne bakınız

oyunları, gerçeklik modelleri, argüman tarzları ve metaforlarıyla doludur. Bizim dünyamızda bilginlik (scholarship) retoriktir.[41]

Ne yazik ki, retoriğin kaderi budur. Tenessee Williams'in **A Streetcar Named Desire** [Arzu Tramvayı]'ndakı Blanche DuBois gibi biz retorisyenler de daima "yabancıların kibarlığına" bel bağlarız; fakat bu kibarlık öyle aşırı bir kibarlıktır ki, sonunda bizi öldürür. Biz ya hakikat alanından kovulur, aforoz edilir ve sürülürüz ya da bütünüyle dünya bize sunulur ve "insanlığın muhabbetinin (conversation of mankind)"[42] sorumluluğunu taşımamız istenir.

Nelson ve Megill'in yeni alana sundukları mit budur. Fakat bu mit çok daha iyi bir yorumu gerektiriyor. Araştırma retoriğinin bu baskı altına alınışının ve müteakip yeniden doğuşunun hikâyesi, Descartes'dan Derrida'ya felsefe tarihinde ne kadar önemlidir? Nelson ve Megill bile, onu merkezî sahneye yerleştirmeye cüret edememektedir. Descartes'da, Locke ve Kant'da, retorik hakkında bazı negatif yorumların bulunduğu kesindir. Ancak onlar ve onların felsefî takipçileri, retoriği basitçe büsbütün görmezlikten gelmemişlerdir. Eğer onların eserleri retoriğin baskı altına alınışını etkilemiş ise – ben böyle olduğunu düşünüyorum – bu, açık ve kasıtlı birşey değil, potansiyel bir etkilemedir. Kant'ın üç eleştirisini, bir araştırma retoriğini baskı altına almak veya ortadan kaldırmak için yazmaya koyulduğunu düşünmek abes olacaktır. Onun emeğinin motivasyonu farklı kaynaklardan doğar. Aynı şekilde bu yüzyıldaki modernist dogmanın Heidegger, Dewey, Wittgenstein ve diğerlerince parçalanmasını, apaçık bir araştırma retoriğine alan açma arzusu motive etmemiştir. (Burada, araştırmanın retoriğinin modernist dogma altında nefessiz bırakılmasının potansiyel (gizil,çev.) birşey olduğu için asli ve sert bir tutum olmadığını göstermeye çalışıyorum. Belki de, gizil birşey olduğu için çok daha sinsi bir tutumdur.)

Nelson ve Megill muhtemelen bu konuda benimle uzlaşamayacaklardır. Onlara göre, retoriğin sözünü ettiğimiz bu baskı altına alınışı ve modern felsefede araştırma retoriğinin daha sonraki yeniden doğuşu, eleştirel bir düşünme tarzıdır. Bana göre bu, bir yan üründür. Bir yan ürün ya da sonuç

---

[41] Nelson and Megill, "Rhetoric of Inquiry", 36.

[42] Retorik dönüşün savunucuları arasında yaygın bu ifade, Michael Oakeshott tarafından icadedildi. İfadenin ilk kullanıldığı yer, Michael Oakeshott, "Poetry as a Voice in the Conversation of Mankind," **Experience and Its Modes** (1933). Bu yazı, onun şu kitabında tekrar yayınlandı: **Rationalism in Politics** (New York: Methuen, 1962), 197–247.

olması retoriğin zihin hayatı içindeki yeri konusunda beni haklı kılmaz. Bir yan ürün olması, retoriğin doğasıyla fonksiyonunu uyumlu kılar.[43]

Retorikle felsefe arasındaki uzun ve süreklı kavgada felsefe daima retoriğin temelini kazmaya çalışmıştır.[44] Retorik istemeyerek genellikle felsefenin kesinlik arayışını ya da herhangi bir zamanda peşinde koşma çabasına girdiği başka herhangi birşeyi ayakları altına alarak ezmiştir. Tarihsel bakımdan felsefeciler, retoriğe derin bir ilgi göstermemişlerdir. Felsefede, felsefeyi, retoriğin rakip tezlerini ciddi bir biçimde gözetmekten alıkoyan derin bir narsistik damar, bir kendi kendine yeterliliğini ve özerkliğini aşırı ölçüde vurgulama eğilimi vardır.

Bana göre, retoriği bilerek baskı altında tutmaya çalışan yalnızca bir tek filozof vardı ve o bunu gerçekleştiremediğinde onu hadım etmeyi denedi ve bunu çok iyi bir biçimde başardı. Bu filozof Platon'du. Retoriğin ve felsefenin birbirine rakip tezlerini ciddi olarak uzlaştırma girişiminde bulunmuş ve belagat (güzel söz söyleme sanatı, çev.) ile bilgeliğin (wisdom) bir birine rakip tezlerini kendi şahsında birleştirmeyi başarıyla gerçekleştirmiş tek bir hatip (orator) / retorisyen vardı yalnızca. Bu retorisyen Cicero'ydu. Bu listedeki herbir sütuna başka isimler ilave edebiliriz; fakat liberal bir standartla bile, bu liste çok uzun bir liste olmayacaktır.

Bu beni asıl meseleye getiriyor. Akademik olarak retorik, kendi kaderini belirlemeye asla muktedir olamadı. Zamanının kültürel pratiklerinde gömülü olarak kaldı. O, hemen her zaman bir zeyl, bir ilave olarak oradaydı. Onu zeyli olduğu şeyden veya içinde gömülü bulunduğu şeyden ve içinde buharlaşarak uçtuğu şeyden çekip çıkaralım. Lacan'ın bir ifadesini ödünç almak gerekirse, o yalnızca "ötekinin söylemi" içinde mevcuttur. Belagat sanatının, akademide kendine ait hiçbir sözcüsünün bulunmaması ironiktir. Saf ikna, Kenneth Burke'ün dile getirdiği üzere, yalnızca; **Finnegans Wake**'da olduğu gibi, dinin ve şiirin, insanın sesle duygu arasında bocaladığı yer durumundaki en kuytu köşelerinde mümkündür.

Retoriğin kaderi kültürel oyun zarlarının yuvarlanışına, başka herhangi bir disiplinden çok daha fazla bağlıdır. Retoriğin iyi ve kötü günleri, genellikle de kötü günleri olmuştur. Bu günleri iyi günleridir. Eğer retorikle ilgili bir mit var ise, bu mit, kendisiyle hesaplaşma gününü tekrar tekrar ertelemekte olan bir yabancı (outsider) mitidir.

---

[43] Disipliner "statü" mücadelesinde retoriğin "marjinalliği" konusunda bakınız Robert Hariman, "Status, Marginality, and Rhetorical Theory", **Quarterly Journal of Speech** 72 (1986), 38–52.

[44] Retorikle felsefe arasındaki kavga konusundaki literatür, çok geniştir. Çünkü herikisi de bu mücadele konusunda tarihsel ve kavramsal bakımdan malumatlı bir genel görüşe sahiptir. Bakınız, Brain Vickers, **In Defense of Rhetoric** (Oxford: Clarendon Press, 1988), özellikle 2 ve 3. bölümler, 83–213.

Bu benim, kendisinden sürekli kaçmaya çalışan bir eski disiplin için karşı–mitimdir. Eğer bu iki mit arasında tercihte bulunmam gerekiyor ise, benim yersiz eleştirime rağmen Nelson ve Megill'in kazanacaklarından şüphe ediyorum. ... Hiç değilse bu, benim mitimin inanmamı gerektirdiği şeydir. Herşeye rağmen bu gün, retorik için iyi günlerden biridir.

Sonuç

Nihayet, retoriğe dönüşün retoriğin kendi kendisini kavrayışındaki önemi nedir? Sosyolojik düzeyde, bu retoriğe dönüş, bir entellektüel faaliyet olarak retoriğin yenilenen disipliner meşruiyetini ima eder. Eğer retorik teorik fizik, ekonomi, edebiyat eleştirisi ve psikanaliz kadar birbirinden farklı söylemler içindeki kaçınılması imkânsız bir unsur ise, bu durumda, retoriğin hikâyesi, anlatılmaya çok değer bir masal demektir. Yine de, bu aynı zamanda, retorik gibi bir formel disiplinin "meşruiyetinin," özerk disiplinlerdeki sınırlı "mevcudiyeti"ne göre bir meşruiyet olduğunu ortaya koyar. Bu problematik olabilir, çünkü, eğer retorik diğer disiplinlerin söylemi içindeki "mevcudiyetini" sürekli "yeniden doğrulamaya" ihtiyaç duyuyor ise, bu durumda retorik diğer disiplinlerin söylemlerinin oluşturucusu değil, onların söylemlerine bir zeyl demektir. Farklı bir tarzda dile getirmek gerekirse, retoriğin, özel söylemlerin, bir "kural"ın, kuralla–belirlenmiş bir eylem serisinin üreticisi olması tarzında ya da bir doğal dilin "derin yapısı"nın, o dilin "yüzey yapısı"nın üreticisi olduğunun söylenmesi tarzında üreticisi olmaktan çok onlara asalak olduğu öne sürülebilir. İnsan bilimlerinin retoriğinin yeterli bir kavrayışının yalnızca, retoriğin alışkanlık gereği içine hapsedildiği zeyl mantığının doyurucu bir kavrayışına ulaştığımız zaman mümkün olacağına inanıyorum (bu şartlı bir önermedir).

Bir başka düzeyde retoriğe dönüş, yakın bir gelecekte retorikte bir rönesans yaşanabileceği – retoriğin "insan bilimlerinin kraliçesi" olarak kaybetmiş bulunduğu ihtişamı yeniden kazanacağı ve İsokratesçi anlamda kültürün metabilimi olarak diğer disiplinlere nezaret edeceği yolunda bir beklenti doğurur. Sözkonusu retoriğe dönüş beklentisi, bu yüzden, retorik, diyalektik ve hermeneutik gibi formel, ve dolayısıyla boş disiplinlerin özelliği durumundaki cansız temel teşkil etme arzularını uyandırarak harekete geçirebilecektir. Yani, kişi, çağdaş düşüncedeki bir retoriğe dönüş beklentisinden, retoriğin insan bilimleri için bir temel disiplin (apaçık şekilde dile getirmek gerekirse, kapasitesiyle, bir genel söylem teorisi olarak) olarak ilanına bu mukadder geçişi gerçekleştirmek için, kısa bir psikolojik mesafeyi katetmesi gerekse de belirli bir mesafeyi katetmelidir.

Bu tür muhteşem vizyonlarla sarhoş hale gelmeden önce biz, retoriğin bu sözde menziline varışını kabul ederek kutlamak dışında, ilgili retoriğe dönüşün gerçekleşmesinde, eğer herhangi bir rolü varsa, bir akademik disiplin olarak retoriğin tam anlamıyla ne tür bir rolü yerine getirdiğini anlamalıyız. Daha önce gösterdiğim gibi, Kuhn'un – **Bilimsel Devrimlerin Yapısı** adlı kitabı – retoriğe dönüşün **locus classicus** (klâsik mekânı, çev.) sayılmaktadır – bir disiplin olarak retorikten bütünüyle habersizdir. Retorikten bu haberli olmama ya da retoriği bu ihmal, daha önce retoriğe zımnî dönüş içinde yeralan yazarlar ve metinler diye dile getirdiğimiz yazarlar ve metinler arasında nadir bir durum değildir.

Retorik ve onun mevcudiyeti hakkında ne yaptığını bilerek yazan, yazdıkları metinleri daha önce retoriğe açık dönüşün gerçekleştiricileri diye kaydettiğimiz düşünürlerden çok azı, bir akademik disiplin olarak retoriğin bilincindedir. Çoğunluğu teşkil edenlerin yaptığı üzere, eğer onlar retoriğe borçlarını kabul ediyorlar ise, bu genellikle bazı klâsik metinlere, özellikle de Aristoteles'in **Retorik** adlı metnine borçlarıdır; borçlu olunduğu teslim edilen modern düşünürler arasında borçlu olunduğu teslim edilen düşünürler istisnasız Kenneth Burke , bazan Perelman ve nadiren de I. A. Richard yeralmaktadır. Bu yazarlar için çağdaş retorik sadece, Kenneth Burke'ün kendine özgü çalışmaları anlamına gelir. Bu en iyi, mekanik tarzda da olsa, sistematik olarak kesinlikle retorik bir perspektiften yola çıkarak sosyal teoriyi yorumlamaya çalışan sosyolog Hugh Dalziel Duncan'ın çalışmalarında örneğini bulur; ancak retorik perspektif bu çalışmalarda yalnızca Burke'çü bakış açısı demektir.[45] Geertz, Goffman ve Hyden White gibi yazarlar – retoriğin açık şekilde bilincindedirler – için Burke, klasik retorikle onun çağdaş imkânları arasındaki biricik halkayı sağlar. Lacan, Derrida, Ricoeur, Gennette ve Gadamer – metinleri retorik kavramlar ve terimlerle doludur – gibi Kıta Avrupası yazarları, Burke'ün çalışmalarından bütünüyle habersizdirler ya da yalnızca marjinal olarak farkındadırlar.

Fakat genel olarak, retorisyenlerin, bu retoriğe dönüşün gerçekleşmesinde rollerinin bulunduğu, ancak sınırlı bir rollerinin bulunduğu açıktır. Beni burada alakâdar eden şey, çağdaş düşüncedeki bu "retoriğe dönüş"ü kutlamamızın, onun oluşumuna çok az katkıda bulunması olgusundan doğan sosyolojik mahcubiyet değildir. Beni alakâdar eden şey, Kuhn ve Toulmin gibi insanların, kendi özel söylemlerinin iç mantığı (hem eşzamanlı hem de artzamanlı mantığı) ile, kendilerine has düşünme tarzları içinde bir retoriğe dönüşe işaret eden gözlemler olarak nitelendireceğimiz kesin gözlemler yapmaya sürüklenmiş bulunmalarıdır. Onların, tabiri caizse, "kendilerini

---

45 Hugh Dalziel Duncan, **Communication and Social Order** (New York: Oxford University Press, 1968, 1962).

kendi özel söylemlerine yerleştirerek ve kendi özel teori ve pratiklerinin söylemle ilgili imalarını ortaya çıkararak" bir "retorik bilinçle" aşılanmışlardır. Sanki gündelik dilde bulunmayan, geleneksel söylemden "kopuşlarını" dile getirebilecek bir vokabüler için mücadele etmiyorlarmış gibidir. Adlarına refakat eden geleneksel söylemdeki "kırılma" ya da "kopuş," ne birdenbire retorik sözlüğü öğrenmelerinin neticesi olarak gerçekleşti ne de vukubuldu. Kuhn, iddiaya göre Kant'ın Hume'u okuduktan sonra yaşadığı gibi, Aristoteles ve Burke okuduktan sonra dogmatik uykusundan uyanmış değildir.

Şurası muhakkaktır ki, insan, Kuhn'un kendi retorik sezişlerini dile getirmek için retorik gelenekle teçhiz edilmiş durumda olmasının, kendi retorik sezişlerini dile getirmesini daha da kolaylaştıracağını öne sürebilir. Bu, kültürümüzdeki, özellikle de akademideki retorik irfanın daha büyük ölçüde sirayeti için bir argüman görevi yerine getirebilir. Fakat insan, pekâlâ, bazı durumlarda retorik sözlüğe aşinalığın bir engel teşkil edebileceğini de kolayca öne sürebilir. Belki de Kuhn gibi insanlar, retoriği benimsemek için stilize edilmiş bir retorik sözlüğe gerçekten ihtiyaç duymazlar; ve onların retorik sezişleri tam da, bu retorik sezişler bir özel bilgi, deyim yerindeyse dünya ile ilgili bilgi arayışındaki bir özel söylemin mecburiyetlerince sürüklenmiş herhangi birinin sezişleri oldukları için muhtemelen daha zengin, pek çaba gerektirmeyen ve daha iyi temellendirilmiş sezişlerdir. Cicero'nun bize hatırlattığı üzere, retoriğin dili olan gündelik dil (ordinary language), Kuhn'un ya da Toulmin'in ihtiyaçlarını karşılayacak kadar çokyönlüdür. Dolayısıyla, bu mantığı izlersek, retoriğin kurumlaşmış mevcudiyetinin, retoriğe dönüş için ne zorunlu ne de yeterli olduğu apaçık ortaya çıkar.

Dahası, bu efsanevi retoriğe dönüşlerin bunalım zamanlarında gerçekleştiklerini kaydetmek ilgi çekici olabilir. Açıkça dile getirmek gerekirse, Kuhn'un paradigma değişiklikleri ile illgili teorisi, Habermas'ın modern refah devletindeki meşruiyet bunalımlarıyla ilgili tezi, ve Derrida'nın bir metinsel "dökonstrüksiyon" olarak yorumlama/okuma teorisi, bilimsel teori, sosyal teori ya da edebiyat teorisi olmaları bir yana, özel bunalım durumlarına atıfta bulunurlar ve özel bunalım durumları içinde kaynakları vardır. Belki de, bilimsel dil cemaâti "retorik açıdan bilinçli" hale geldiği zamanlar, söylem bunalımları zamanlarıdır. Ayrıca, biz her özel söylem ve her bilimsel dil cemaâtinin, periyodik olarak, "retorik aşamalar" boyunca ilerlediğini öne sürüyoruz. Ve bazı zamanlarda, genel kültürün bizatihi kendisi, retorik aşamalardan geçerek retorik bakımdan bilinçli hale gelir. Fakat, bu bunalımların aşılmasıyla birlikte, retorik bilinç bir kere daha aşınır ve kaybolur. Yani, bir retorik bilincin doğuşu, bir özel söylem içindeki bir bunalımla doğrudan ilişkilidir. Bu ilişki şu şekilde formüle edilebilir:

Söylem ya da başka birşey bunalımı olmasının hiçbir önemi bulunmaksızın, bir bunalım retoriği görünür kılar; yani bunalım, nüve halindeki retorik bilinci ön plana çıkarır. Saf bir retorik bilinç ihtimali, yani retoriğin, daima insana açık olması ihtimali, tek başına bir bunalıma yolaçamaz; fakat bunalım gerçekleştiğinde, istismar edilmesi hep beklenen birşeydir. Özetle, retorik, söylem bunalımlarıyla kültürel bunalımların temeli değil, ortamıdır (medium).

Retorik Akıl Olarak Akıl, Epistemoloji, Söylem ve Pratik Arasındaki İlişkiler Üzerine*

Richard Harvey Brown

Bazı zamanlarda ve yerlerde kişiler, kendi akıl yürütme aktivitelerinin bilincine varırlar ve bu yüzden aklın işleyişini özerk bir süreç olarak inceleyebilirler. Epistemoloji denilen bu incelemeler içinde, Batı'da üç temel görüş ortaya çıkmıştır.[1] Egemen modern anlayış aklı temelde, Bacon'da, Descartes'da, Hobbes ve Karl Popper'da olduğu gibi "hesaplama" olarak görür: "Bir insan akıl yürüttüğünde/reasoneth, o bir yekünü kafasında tasarlamaktan, parçaları/miktarları toplamaktan; veya geriye kalanı tasarlamaktan, bir yekünü diğerinden çıkarmaktan başka hiçbir şey yapmaz......bu anlamda akıl, hesaplamaktan, yani, toplama ve çıkarmadan başka birşey değildir."[2] İkinci bir görüş aklı, doğa yasalarının yorumu ve onların belirli örneklere ve eylemlere tatbiki olarak anlar. Aquinas, Locke, Kant ve Leo Strauss bu gelenekte yer alırlar. Kant'ın söylediği gibi, "Doğadaki herşey, yasalara ilişkin anlayışa göre işler, yani, ilkeye göre....Eylemlerin ilkelerden dedüksi-

---

* Bu metin, Nelson, John S., Megill, Allan and McCloskey, Donald, N. (eds.), **The Rhetoric of the Human Sciences** (The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1987), ss. 184-197'den alınmıştır (H. Arslan).

[1] Bu tür sınıflandırmalar, kesin sonuca ulaştırıcı değil, geliştirilmeye açık olduklarında yararlıdırlar. Bu sınıflandırma, retorik akıl görüşünün özel niteliklerini ayırdetmek amacıyla yapılmış bir sınıflandırmadır. Bu sınıflandırma, Gonzalo Munevar'ın "performans/icracı" bilgi teorisi diye adlandırdığı şeye **Radical Knowledge: A Philosophical Inquiry Into the Nature and Limits of Science** [Indianapolis: Hackett, 1981]) ve Imre Lakatos'un "devrimci aktivist bilgi teorisi" diye adlandırdığı şeye ("Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes," **Criticism and the Growth of Knowledge**, eds. Imre Lakatos and Alan Musgrave [New York and London: Cambridge University Press, 1970]) yakındır.

[2] Thomas Hobbes, **The Leviathan** (New York: Random House, 1939), s. 143.

yon/tümdengelim yoluyla çıkarsanması aklı gerektirir."[3] Platon'un, Hegel'in, Alfred Nort Whitehead ya da Jürgen Habermas'ın eserlerinde bulunduğu üzere, üçüncü perspektifte akıl, bir tranzendental/aşkın yaratıcılık, dünyayı şekillendiren ya da enforme eden, ancak onun üstünde ya da dışında yeralan bir fail ya da aktivite olarak görülür.

Bu yazıda, birinci ve ikinci akıl anlayışları üzerinde pek durmayacak, fakat üçüncü anlayışı adem-i merkezîleştirerek (decenter) yeniden formüle etmeyi deneyeceğim. Yani, Diesing'i[4] izleyerek, Doğa yasalarının yorumunun ve hesaplamanın nasıl, herbiri farklı sosyal düzenlere elverişli iki mümkün akıl yürütme formu olduklarını göstermek istiyorum. Ayrıca, yaratıcı akıl olarak akıl anlayışının, eğer bu yaratıcılık, transendental/aşkın ve idealist birşey olarak değil, anlamın ve düzenin söylem aracılığıyla pratik ve sosyal inşası olarak görülmüyorsa, diğer iki akıl anlayışını da içine aldığını öne süreceğim. Özetle, retorik akıl olarak bir akıl anlayışı ortaya koyacağım.

Akla retorik birşey olarak bakmanın iki avantajı vardır. İlkin, bir heuristik/yaratıcı akıl olarak akıl, sosyal ve politik organizasyonun bir insanî ürün olarak analizini kolaylaştırır. İnsan, aklı bütünüyle matematiksel, teknik ya da ekonomik hesaplama (birinci bakış açısı) olarak görürse, insan aklını, kendi başına herbiri bir sistem dizayn edicisi veya ahlâkî olarak eylemde bulunan ya da bir önceden mevcut normlar ve sınırlamalar takımı içinde çıkarlarını optimize etmeye çalışan, yalnızca bireylere has bir nitelik olarak algılama eğiliminde demektir. Tam tersine insan aklı, doğa yasası ve özgürlük terimleri açısından saf akıl olarak gördüğünde (ikinci bakış açısı), sosyal sistemleri sibernetik süreçler ya da tranzendental ilkeler içinde şeyleştirme eğiliminde demektir. Bu heriki görüşün aksine, bir yaratıcı öznelerarası pratik olarak akıl anlayışı, nesne-özne düalizmini aşma ve hem toplumun hem de bireylerin sosyal etkileşimlerden doğan birer varoluş tarzı olarak anlaşılmasına destek sağlama eğilimindedir.

Sosyal yaratıcılık olarak akıl anlayışının ikinci avantajı, herbiri kendi sosyal formuna ve telos'una sahip alternatif rasyonalite tipleriyle ilgili bir değerlendirmeye davetiye çıkarır. Bu tür bir değerlendirme, başkalarınınkine olduğu kadar herbirinin kendi akılyürütme tarzında varsayılan ilgilerin/çıkarların bir refleksif/düşünme tarzını kendisine de yönelten bilinçlilik durumunu içerir. Bu, daha sonra, kişinin kendi bilme/kavrama tercihlerinin sonuçlarından sorumluluğuna olduğu kadar, diğer insanların yaşama

---

[3] Immanuel Kant, **Fundemental Principles of the Metaphysic of Morals**, trans. Thomas K. Abbot (Chicago: Regnery, 1949), s. 30.

[4] Paul Diesing, **Reason in Society: Five Types of Decisions and Their Social Conditions** (Westport, Conn.: Greenwood Press, !962); **Science and Ideology in the Policy Sciences** (New York: Aldine, 1982).

tarzlarındaki sınırlamalar için kendiliğinden hoşgörü erdemine de imada bulunur. Özetle, bu akıl anlayışı, bilimin belirli bir alandaki görece/nisbi geçerliliği doğrulanırken bile, hem hümanistik hem de eleştireldir.

Vico: Şiiriyet Olarak Akıl

Bilginin, şehre has/yurttaşlıkla ilgili söylemden doğduğu fikrinin son sözcüsü Vico'ydu; Vico, onsekizinci yüzyılda, siyasetteki basiretli/sağgörülü hikmetin yerine, Galileo, Descartes ve Hobbes gibi bilginlerin bilimsel rasyonalizminin ikame edildiğinden yakınıyordu:

> Evrensel bakımdan doğru olandan, doğrudan doğruya tekil/bireysel olana doğru ilerleyen sağduyuya muhalif **bilginler** (scholars), hayatın iç bağlantılarını görmüyorlar. Bununla birlikte, ezelî-ebedî (eternal) hakikate/doğruya pratiğin/uygulamanın pürüzlü/değişken ve emniyetsiz patikalarından geçerek ulaşan **hikmet sahibi insanlar** (wise men), hakikate bir dosdoğru yoldan geçerek ulaşmak mümkün olmadığı için dolambaçlı bir yoldan giderler ve **bunların** tasarladıkları fikirlerin, uzun süre, hiç değilse doğa izin verdiği sürece faydalı kalacakları vaadinde bulunurlar.[5]

Vico, bu pratik ve sağduyulu hikmetin/bilginin, dil içinde yaratıldığını öne sürdü. Vico'nun zamanında, dille ilgili şu üç ana görüşü birbirinden ayırdetmek o sırada bile mümkündü: nominalizm/adçılık, hümanizm/insancılık ve logo-mistisizm. Nominalistler, dili gerçeklikten, idraki/bilme ve kavramayı duygudan ayırırken Ocham'ı izlediler. Bu ayırım, sonunda, bilim ve dille ilgili pozitif teorilerin şu iki ana boyutuna zemin hazırladı: bilim felsefesinde rasyonalizm ve empirizm, lingüistikte sentaks ve semantik. Tersine, rönesans hümanistleri, pragmatik (pragmatics) ile retoriği, konuşma ve etkileşimde ikâmet eden pratik hikmeti/bilgiyi vurguladı. Ancak hümanistler, bilgiyi konuşmaya ilişkin basiret/sağgörü ve sağduyuda temellendirdikleri için, matematik ve doğa bilimlerinin teorik bilgisine dayanan eleştirilerine açıktılar. Hümanistler, soyut analizin meydan okuyuşuna direnmek amacıyla, gündelik bilgiye kök salmış bulunan "keşif sanatının" (**ratio inveniendi**) mantıksal empirik ısbatlama/doğrulama (**ratio iudicandi**)'ya öncelik taşıdığını öne süren Cicero'dan destek aldılar. Dahası, Rönesans retorisyenleri aynı zamanda, logo-mistisizmin Platonik ve kutsal kitaba has pınarlarından da içmişlerdi. Sözün mistik gücü hesaba katıldığında dili, bir nötr araç ve bir nedensel kullanım/teamül olarak değil, aksine, bir tranzendantal iletişim eyleminin ortamı olarak görüyorlardı. "**Kerygma/tebliğ** ya da anlamın ifşası/açılımı olarak kavranan dil,

---

[5] Giambattista Vico, **On the Study Methods of Our Time**, trans. Elio Gianturco (Indianapolis:Bobbs-Merril, 1965), s. 34.

dünyanın sürekli ve sonu gelmez yaratılışında rol alır. Hümanizmle logos - spekülasyon/düşünme arasındaki ittifak, Vico'nun transendental ya da ev - rensel "filoloji" anlayışında, insanın dünya üzerinde dil aracılığıyla otorite kurması ile ilgili teorisinde zirveye çıktı."[6]

Vico, gündelik dilin, preteorik temeli sağladığını ve her bilimsel analizde önceden mevcut bulunduğunu öne sürdü. Fakat Vico'nun dille bilginin duruma has pratik ve etkileşim boyutları ile ilgili sezişleri, pozitivizmin yükselen eğilimleri içinde boğuldu. Descartes'ın rasyonalizmi ile Bacon'ın empirizmi veya Leibniz'in **verités de raison (aklın doğrusu/hakikati/mantığın ve matematiğin zorunlu doğruları/hakikatleri)**'u ile **verités de fait (olgusal doğru/ zorunluluk unsuru taşımayan doğru/hakikat)**'i arasındaki vurgu farklılıkları, önermelerin mantıksal kesinlikleri ve empirik içerikleri arasındaki bağlantı olarak doğan hakikat/doğru anlayışıyla ortadan kaldırıldı. Kişilerin yargılarını tartışma yoluyla ikna ederek oluşturmak yerine, akıl, tartışma götürmez mantıksal ve empirik deliller vasıtasıyla idrake özgü zorlama olarak görüldü. Bununla birlikte, Vico'nun retorik perspektifinden yola çıkıldığında, insanî dil, bilginin yalnızca taşıyıcısı ve tahrif edicisi değil, aksine, onun oluşturucusu ve ortamıdır. Hakikat/doğru, mantıksal kesinlik sentaktik doğruluğun ve empirik içeriğin ürünü, semantik niteliğin fonksiyonu olduğu için, kaçınılamaz şekilde lingüistiktir.

Sentaktik ve semantiğe ilaveten, dilin bir üçüncü boyutu daha vardır – pragmatik boyut. Pragmatik dille, bir icra/performans, komünal sanat ve zanaatlar gibi bir pratik aktivite olarak meşgul olur. Antik düşünürler için olduğu kadar Vico için de, dilin bu üç boyutu – sentaktik, semantik ve pragmatik – retoriğin parçalarıydı. Retorik, aklı, bir ahlâkî politik pratik, bir komünal konuşma faaliyeti olarak tesis etmeye çalışır; mantıksal analizin sentaktiğini ve empirik yorumların semantiğini korurken bile.

Bilgi Sosyolojisi ve Bilim Sosyolojisi

Rasyonel söylemin bir sosyal düzen tarafından yaratılarak oluşturulması, gayet tabii, bilgi sosyolojisinin ana bulgusu ve temel varsayımıdır. Bununla birlikte, çoğu sosyolog, bilim sosyolojisinin (yani, pozitif bilimin sosyolojisinin) bilgi sosyolojisinden ayrılmasıyla birlikte, kendinin-refleksiyonu-

---

[6] Fred Dallmayr, **Beyond Dogma and Despair: Toward a Critical Phenomenology of Politics** (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), s. 153; bakınız Karl-Otto-Apell, "Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico," **Archiv für Begriffsgeschichte, 8** (1963): 20, 29, 83, 141.

nun pozitivist reddine bağlandı. Bilim sosyologları, hakikat/doğruluk iddiaları dışında, bilimle ilgili herşeyin analizini yaparlar. Bilgi sosyologları, bütün diğer idrak/bilme-kavrama biçimlerini ideoloji olarak ele alırlar. Bu ayırım, bilginin kazanıldığı sosyal süreçle bu tür süreçlerin sonuçlarının mantıksal ya da empirik geçerliliği arasındaki pozitivist ayırımla mükemmelen örtüşür/aynileşir. Bu bakış açısına göre, keşif, bilme-kavramayla ilgili olmaktan çok, akıldışı ve psikolojiktir. Ancak, keşfedilen şeyin doğrulanması/ısbatlanması (veya yanlışlanması), mantıksal ve objektif olarak, bilimi ideolojiden ayıran özellik olarak görülür. Bu ruhla, von Schelting, " saçmayı ..., yani, olgusal kaynakların ve sosyal faktörlerin her nasılsa, buralardan doğan fikirlerin ve anlayışların değerini, özellikle de teorik başarıların değerini etkilemesini" eleştiriye tabi tutar.[7] Aynı şekilde, Speier, "Bir yargının geçerliliğinin, onun doğuşuna bağlı bulunmadığını"[8] söylemiştir.

Bu yeterli bir bilim görüşü değildir. Bu görüş, verilerin, delillerin ve yanlışlamanın bizatihi kendilerinin inşa edilen birşey olduklarını ve retorik doğasını dikkate almazlar[9] ve "düşüncelerin değeri" ile "teorik başarıları" yargılamanın yasalarının kendilerinin sosyal faktörlere ve ilgilere/çıkarlara bağlı bulunduğunu reddeder. Yani, Speier (ve ona benzer diğerlerinin) iddiaları, kendisi tutarsız olan bir pozitivist epistemolojiyi varsayar ve pozitivist hakikat/doğru anlayışının bizatihi kendisinin tarihsel köklerini ve sosyal temellerini anlamak konusunda hiçbir temel sunmaz. Doğru/hakikat iddialarıyla ilgili mutlak yargılar, belirli bir geçerlilik yasası dahilinde bile şüphelidir; çünkü, bu tür yasaların yorumu ve tatbiki, kaçınılmaz şekilde, bir izleyiciyi, bazı ilgilere/çıkarlara göre ikna etmeyi tasarlayan sembolik edimlerdir.[10] İlaveten, bu tür yasaların kendileri, sosyal ve tarihsel kontekstlerde varolurlar. Geçerlilik yasaları ve genelde epistemolojiler, inanç meşrulaştırmalarıdırlar. Aslında onlar, doğaları gereği retoriktir. Mantıksal geçerlilik kriterleri, üniter değildir. Kullanımları ve kabul edilebilir-

---

7 Alexander von Schelting, Karl Mannheim'ın **Ideologie and Utopia**'sı hakkında bir eleştiri, **American Sociological Review**, 1 (1936): 674.

8 Hans Speier, Ernst Grünwald'ın **Das Problem einer Soziologie des Vissens**'ı hakkında bir eleştiri, **American Sociological Review**, 1 (1936): 682; bakınız Robert K. Merton, "The Sociology of Knowledge," **Social Theory and Social Structure** (New York: Free Press, 1957), ss. 456–88.

9 Bakınız Richard Harvey-Brown, **A Poetic for Sociology: Towards a Logic of Discovery for the Human Sciences** (London and New York: Cambridge University Press, 1977); Kenneth Burke, **Permanence and Change: An Anatomy of Purpose** (Berkeley: University of California Press, 1984); Paul Feyerabend, **Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge** (London: Verso, 1978); Ernest Gellner, **Legitimation of Belief** (London: Cambridge University Press, 1974).

10 Bruno Latour and Steve Woolgar, **Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Fact** (Bawerly Hills: Sage, 1979); Hilary Rose and Steven Rose, eds., **Ideology of/in the Natural Sciences** (Cambridge, Mass.: Schenkman, 1979).

likleri farklı zaman ve mekânlarda hayli değişik çok sayıda düşünce biçimi (mesela teleoloji, determinizm) vardır ve çok sayıda yeterlilik kriteri (tekrarlanabilirlik, inandırıcılık mesela) vardır. Özetle, doğruluk/hakikat kriterlerinin bizzat kendilerinin formülasyonu, kabulü ve reddi, kültürel etkilere ve dolayısıyla sosyolojik sorgulamaya açıktır. Bununla birlikte bilgi sosyolojisini bilim sosyolojisinden ayırırken pozitivistler, geçerlilik her neye bağlı bulunursa bulunsun, bilimin retorik birşey olarak incelenemeyeceğini ilan ettiler.[11] Böylece, bilimsel inançların doğuşunu ve meşrulaştırılmasını empirik ve sosyolojik olarak araştırmak yerine, çoğu araştırmacı, ya bu sorunları kişisel psikoloji sorununa indirgedi ya da onları evrensel kurallar ve mantık içinde buharlaştırarak ortadan kaldırdı.

Aklın Tarihselliği

Aklın görece, retorik ve sosyal olarak inşa edilen karakteri, farklı rasyonalite formları mukayeseli ve tarihsel bir bakış açısıyla incelendiğinde, gün ışığına çıkar. Sözün gelişi, Yunanistan'da, egemen sınıfın boş vakti bulunan yurttaşlarının mevcudiyeti, sosyal-estetik hakikat/doğruluk kriterini kullanmalarını kısmen açıklar. Bu elitlere göre, episteme, doğanın düzenlilikleri üzerine estetik diyalojik düşünme yoluyla kazanılan apodictic/itiraz kabul etmez bilgiydi. Bu tür bilgi, politik meseleler, bilimsel araştırmanın önşartı durumundaki oluşların armonisini ya da düzenliliklerini sergilemediklerinden, pratik politik meseleler için mümkün görülmüyordu (Aristoteles, **Physics**, II: viii). Politik düşüncenin idrak yeteneği, bunun yerine, **phronesis**'ti veya Cicero'da, belirli durumlarla ilgili basirete dayalı yargı olan **prudentia**'ydı. Klasik **polis** anlayışı, bu tür basiret olarak politik akıl fikriyle uyuşur. Politik cemaât, kendi başına bir amaç olarak, insan doğasının, **zoon polikon**'un doğası olarak gerçekleşmesiydi. Aynı şekilde, siyaset, yani karakteri, iyi hayat için mücadele içinde yetiştirmek demekti. Bu yüzden siyaset, etik ve pedagojinin bir genişlemesiydi ve modern pozitif rasyonalitenin aksine, idare ya da teknikle hiçbir ilişkisi yoktu.

Tam tersine, Ortaçağ döneminin teokratik epistemolojisi, uluslarüstü politik ve entellektüel gücüyle ruhban elitin hiyerarşik olarak merkezîleşmiş konumunun etkisi altındaydı ve bu ruhban elit teokratik epistemolojinin varlığını sürdürmesini sağlıyordu.[12] Ahlaki ve teolojik akıl yürütmenin/muhakemenin yüksek düzeyde gelişmesi, kendisini bir ilahi ve ahlâkî

[11] C. Wright Mills, **Power, Politics, and People** (London and New York: Oxford University Press, 1963), ss. 457–58.

[12] **A. g. e.**, s. 455.

düzen olarak algılayan bir toplumca sağlanmış ve ifade edilmişti. Basirete dayalı yargı, doğru politik akıl formu olarak görülüyordu; fakat, yurttaş özgürlüğü ve adalete klasik odaklaşma, şehir düzenine ve barışa göre değişikliğe uğradı. Grek **polis**'inde düzen, ideal olarak, hukuka ve idareye yurttaşlarca istikâmet verilmesiyle gerçekleştiriliyordu. Bununla birlikte, Thomas Aquinas'a göre, doğru/münasip düzen (**ordo**), artık yurtaşların özgür oldukları düzen değil, daha çok **pax** içinde oldukları düzen, yani sükun ve barış içinde yaşadıkları düzendi. **Ordo civitatis**, bu durumda, Grekler için siyaset alanının dışında kalan iş/emek, aile ve diğer alanları da içine alıyordu. Eşzamanlı olarak, vurgu, yurttaşların kendi kendilerini yönlendirmelerinden devlet gücüne/iktidarına, **polis**'ten polise bir değişiklik gösteriyordu.[13]

Bu akıl ve siyaset kavramları, modern devirlerin erken zamanlarına, Machievelli, Hobbes ve diğerlerinin eserleri vasıtasıyla bir siyaset biliminin doğmaya başladığı zamana kadar çeşitli biçimlerde varlıklarını sürdürdü.[14] Bu yeni bilim içinde, hayatta kalmanın/bekanın teknik gereklilikleri, politikadaki ahlâkî yükümlülüklerden ayrılıyordu. Akıl, değerlerden nötr ve araçsal hale geldi. Machievelli'nin belirttiği gibi, "Prensin biricik amacı, hayatını ve iktidarını güvenlik altına almak olmalıdır. Bu amaç uğruna kullanacağı bütün araçlar, meşrudur. ... Bir Prens genellikle, Prensliğini koruması için, tanrıya, imana, yardımseverliğe, insanlığa ve dine muhalif bir konum içinde eylemde bulunmak zorunda kalır."[15] Machiavelli'in **Prens**'inin yerine "herkes"i ikame ederek Thomas Moore, "Herkes, ne kadar başarılı olursa olsun, eğer kendisi için özel erzak temin etmemişse, kıtlıktan öleceğini bilir. Bu yüzden o, halktan, yani ötekilerden çok kendisini dikkate alması gerektiğine inanmak zorundadır"[16] diye yazdı. Beka üzerine benzer bir odaklaşmayla Hobbes, mutlak devlet iktidarının, iğrenç, kaba, niteliksiz bir hayat önündeki biricik engel olduğunu öne sürmek için Galileoci mekaniği ve Kartezyen mantığı kullandı. Yurttaşların özgürlüklerine sadece monarkın egemenliği açısından bakan Hobbes, özgürlüğü özel bireyle özdeşleştirdi, aklı araçsal hesaplama olarak gördü ve kamusal alanı devletin total iktidar alanı olarak yeniden inşa etti.

---

[13] Jürgen Habermas, **Theory and Practice** (Boston: Beacon Press, 1974).

[14] Alasdair MacIntyre, **After Utopia** (Notre Dame: Ihd.: University of Notre Dame Press, 1981); Eric Voegelin, **The New Bsience of Politics: An Introduction** (Chicago: University of Chicago Press, 1952).

[15] Nicolo Machievelli, **The Prince**, trans. Hill Thompson (New York: Limited Editions Club, 1954), s. 130.

[16] Thomas Moore, **Utopia**, trans. Peter K. Marshall (New York: Washington Squere, 1965), s. 124,

Luther ve daha sonra Kant, bu söylem terimlerini, bireyin iç özgürlüğünü ve bireyin rasyonalitesini, bireyin harici/dışsal davranışını yönlendiren rasyonal idari meşruiyetten/yasallıktan açıkça ayırarak benimsediler. Devlet bundan böyle, kamusal erdem arayışı için gerekli arena olarak görülmüyordu. Mekanizm ve determinizm organizmanın ve teleolojinin yerini aldı; bilimsel teknik rasyonalite ahlâkî olmayan (amoral) **raison d'état'a** hizmet edecek duruma getirildi; değerler ya da insanın doğal amaçları, rasyonel kamusal söylemden kapı dışarı edildi.

Bu akıl anlayışı ve onun siyasetle ilişkisi günümüzde de yaşamaya devam ediyor. Hem kapitalist hem de komünist devletlerde, "beka"nın hesaplı rasyonalitesi, bu türden rasyonel pratik teorilerine olduğu kadar pratiğe de egemendir. Sözün gelişi, planlama ve yönetime çağdaş pozitivist yaklaşımlarda, bilimsel hesaplamanın, uygulamalı aklın biricik mümkün biçimi olduğu düşünülmektedir. Elde hazır bilimsel bilgiyi çiğneyip geçen herhangi bir organizasyonel (societal) yöntem, Karl Popper'in belirttiği gibi, "sadece varolamayan bir yöntem olmakla kalmaz: o aynı zamanda imkânsızdır da," çünkü o bilimsel yöntem ilkelerini ihlal etmektedir.[17]

Bilimin topluma uygulanması, teknik-ekonomik rasyonalite formunu alır.[18] Çoğu sosyal planlama teorisyeni, teknik-ekonomik rasyonalitenin, uygulamalı rasyonel düşüncenin tamamı olduğunu varsaymakta Popper'la uzlaşırlar ve bu yüzden teknik-olmayan ya da ekonomik-olmayanı akıldışı birşey olarak dışarıda tutarlar. Mesela Ludwig von Mises şöyle bir iddiada bulunmaktadır: "Ekonomik ilke, bütün rasyonel eylemin temel ilkesidir ve sadece belirli bir rasyonel eylem türünün hususi bir özelliği değildir. .... Bütün rasyonel eylem, bu yüzden, bir ekonomize etme edimidir."[19]

Bu bir radikal modern formülasyondur. Eski Yunanistan'dan Rönesansa kadar "bilimsel teorinin," evrensel ya da en azından yüksek ölçüde düzenli fenomenlerle ilgili olduğu düşünülmüştü ve bu yüzden o, pratik işlerin kaprislerine "tatbik edilemezdi." Aksine, "uygulamalı akıl," araçsal olmaktan çok basirete ilişkin birşey, "iyi hayat" üzerine bir refleksiyon ve mümkün eylemleri bu idealin ışığında yorumlama süreci olarak görülüyordu.

---

[17] Karl Popper, **Conjectures and Refutations** (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), s. 69.

[18] Teknik rasyonalite, tek bir hedefe ilişkin yeterli ölçüde başarı anlamına gelir. O bu nedenle, ekonomik rasyonalitenin alt kümesidir ve ekonomik rasyonalite ise, çok sayıda hedefle ilgili maksimum başarıdır. Teknik rasyonalitede amaç belirlidir, araçlar değişebilir. Ekonomik rasyonalitede hem amaçlar hem de araçlar arasında bir çatışma ya da "denge" bulunabilir.

[19] Ludwig von Mises, **Epistemological Problems of Economics** (Princeton: Van Nostrand, 1960), s. 148.

Bu, ekonomize etmenin, yalnızca belirli bir problemler, özellikle de karşılaştırılabilir yararlar arasındaki kıtlıkları içeren problemler alanı için uygun olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, aklı retorik birşey olarak incelemeyi daha ilgi çekici kılan şey, şartların ilk etapta "ekonomik problemler" olarak sunulmaya başlandığı süreçtir. Ekonomize etmenin önşartlarından biri, farklı amaçların mukayese edilebilir alternatifler olarak görülmeleridir. Bu yüzden, ekonomize etmenin evrenselleştirilmesi, mukayese edilebilir amaçların önündeki kültürel engellerin pratik içinde elimine edilmesini gerektirir. Sözün gelişi, bir Amerikan kadını, anne ve babasını bakım evine göndermekle onları kendi yanında tutmak arasında bir tercih sorunu yaşayabilir. Bu tür bir tercihte, maliyet-fayda hesabı, kesinlikle bir rol oynayacaktır. Ancak bir Hintli kadın için, buna paralel bir durumun vukubulmasının önünde kültürel engeller vardır ve eğer bu engellerden biri ortaya çıkarsa, onun yaşadığı şey, ekonomik tercih bir yana, bir tercih sorunu olmayacaktır. Aynı şekilde, bir Amerikan erkeğine kültürel olarak, eşiyle seksüel hazzının değerini fahişelerle ya da diğer armağanlarla mukayese ederek hesaplama imkânı verilmez; oysa, bu tür bir ekonomik hesaplama, bir Trobriander için mümkündür. Bu kültürel sınırlamalar, gayet tabii, üyeler tarafından kültürel birşey olarak yaşanmaz; daha çok, mutlak edep yasaları, sorgulanamaz yükümlülükler vb. diye algılanır.

Bu tür kültürel tanımlamalar ve pratikler, araçsal rasyonalitenin tatbikini sınırlar; ancak, ekonomize etmenin evrenselleştirilmesi, böylesi sınırların ilga edilmesini gerektirir. Bunu, Swift'in kıtlık ve aşırı nüfus artışı problemine getirdiği şu ekonomik çözüm açıkça gözler önüne serer: bebeklerinizi yiyin. Pozitif akıl, bunun neden uygun bir çözüm olmadığını açıklayamaz; çünkü o, amaçların bizatihi kendilerinin rasyonalitesini ya da araçların kültürel kabul edilebilirliklerini değerlendirmez, randımanı/verimliliği, mukayese edilebilir amaçlara uygun araçlarla hesaplar. Ne onsekizinci yüzyıl ironisiyle ne de yirminci yüzyılın sibernetik mistifikasyonuyla yazmış bulunan Jeremy Bentham, Swift tarafından hicvedilen tutumu, bir olgusal sorun olarak dile getirmiştir. "Para" diyordu Bentham, "hazzın ölçüsüdür. ... Acı ile acı arasında geçerli olan şey, aynı zamanda acı ile haz arasında da geçerlidir. ... Bunlardan birini anlamak istiyorsak, aynı ortak ölçüyü kullanmalıyız. Biricik ortak ölçü, herikisinin de doğasına uygun olan şey, paradır... Bu ölçünün kesinliğiyle tatmin olmayanlar, ya daha kesin ölçü olabilecek başka birşey bulmalıdırlar ya da siyasete ya da ahlâka (morals) veda etmelidirler."[20]

---

[20] W. C. Mitchell, "Bentham's Felicific Calculus," **Political Science Quarterly 33** (1918): 161.

Ekonomize etme **amaçların mukayese edilebilirliklerini** varsaymakla kalmaz yalnızca, aynı zamanda, **araçların genelliğini (commonality)/genel geçerliğini** de varsayar. Yani o, belirli araçların bir amaçlar plüralitesi için kullanımına, kültürel olarak imkân verilmesini gerektirir. Fabrikalarda sendikalar tarafından empoze edilen çalışma kuralları genellikle, tam da bu anlamda "irrasyoneldir"; çünkü, onlar, araçların (insanî emek) alternatif amaçlar uğruna kullanımı üzerine sınırlamalar koyarlar. Sözün gelişi, eğer amelelere, tuğlaları duvarların üzerine yerleştirmelerine izin verilmiyor ise, bu muhtemelen, insan gücünün en randımanlı görev temliki vasıtasıyla en ekonomik kullanımını yasaklayacaktır.[21] Mallar/emtia nötr oldukları için, emek ya da başka herhangi bir şey bir emtiaya dönüştüğü ölçüde saf bir araç olarak kullanılabilir. Nesnelerin/şeylerin mallar olarak tanımlanması, pazar ekonomisinin gelişmesiyle birlikte artar ve pazar ekonomisi geliştikçe "araçlar," gündelik hayat içinde insanların kullanımına daha hazır hale gelirler. Önceden eylemler gelenek temelinde yapılırken veya yetenekle/içgüdüyle gerçekleştiriliyor gibiyken, bundan böyle araçların kendisiyle alternatif amaçlara tahsis edildikleri "paylaştırma kararlarına" dönüşürler. Bu yüzden insanlar kararları araçlara ve amaçlara göre düşünmeye başlarlar; Weber'e göre biricik geliştirici model durumundaki şeyi, sağduyu/ortak duyu olarak görmeye, bütün pratik rasyonalitenin, amaçlarla araçların hesaplanması olduğunu düşünmeye başlarlar.[22]

Bu uygulamalı rasyonalite anlayışı, yalnızca retorik değildir, aynı zamanda ideolojiktir de. Herhangi bir uygulamalı rasyonalite formu (yani karar alma formu) yalnızca, karar prosedürünün bu tarzının başarıyla yönelebileceği şartlar sağlandığı zaman uygun rasyonalite formu olduğu düşünülür. Ekonomize etmeyi, biricik uygulamalı rasyonalite formu olarak ele alan çoğu modern karar alma teorisyeni, bu formun başarısının tarihsel bakımdan özel ön şartlarının doğal ve evrensel faktörler olduklarını varsayar. Tarihsel ve zorunluluk içermeyen şeyi ezelî/ebedî ve mutlak şeyler olarak konumlandırdığı için, pozitivistik rasyonalite amaçların araçlardan kültürel ayırımını, yani pazarların sosyal dünyasını – nesnelerin mallar olarak

[21] Aynı şekilde, avukatların ve cenaze levazımatçılarının loncaları gibi loncaların verdiği güven belgelerinin ve ruhsatların gereklerinin "irrasyonel" oldukları söylenebilir. Genelde meslekler sosyolojisi, mesleki imtiyazları meşrulaştırmayı amaçlayan bir retorik olduğu kadar, ekonomistik rasyonalitenin maskesini kaldıran bir retorik olarak da anlaşılabilir. Randal Collins'in **The Credential Society** (New York: Academic Press, 1979) adlı çalışması, güdülerle ilgili ekonomik retoriğin politik retoriğe bu türden ironik tercümesinin örneklerinden biridir.

[22] Diesing, **Reason in Society**, s. 36; Talcott Parsons, **The Structure of Social Action** (New York: McGraw-Hill, 1937), s. xiii.

tanımını, tamamı teknik-ekonomik hesaplamayı gerektirir – peşinen doğru sayar, ancak bunları açıklamaz. O nedenle, bu tür akıl teorileri, diğer düşünme biçimlerinin meşruiyetini reddeder. Onlar, para ilişkisini, mal bilincini ve araçsal hesaplamayı doğal, normal, kaçınılamaz ya da biricik para ilişkisi, mal bilinci ve hesaplama olarak aklayan ideolojiler olarak iş görürler.

Garfinkel: Söyleme Dayalı Pratik Olarak Akıl

Mukayeseli tarihsel analizlere ilaveten, aklın retorik birşey olarak sosyolojisine yönelik bir başka adım, rasyonel davranışın rasyonel olmayan doğası diye adlandırılabilecek şeyi ortaya çıkarmış bulunan Harold Garfinkel ve Aaron Cicourel gibi etnometodologların atmış olduğu adımdır. Fonksiyonalistlerin (ve analitik Weberci yaratıcılık kapsamında yeralanların) sorunu çüzülmüş sayan varsayımlarının ötesine bakarak etnometodologlar, aklın bizatihi kendisinin, sıradan insanların rasyonel olmayan aktiviteler olarak adlandırabileceği şeyden ibaret olduğunu gösterdiler. Rasyonalitenin, bizzat kendisi bir sosyal, retorik inşa olarak maskesini indirerek Garfinkel ve diğerleri, bu pozitivist muammanın sırrını ortaya çıkarırlar.

Teorik olduğu kadar ayrıntılı gözleme dayalı incelemeleriyle de etnometodologlar, sosyal aktörlerin rasyonaliteyi, bir rasyonalistik görüş noktasından, icra edildiklerinde kaotik ve çapraşık/kafa karıştırıcı olan eylemleri yorumlamak için geçmişe yönelik şekilde nasıl kullandıklarını göstermişlerdir. Sözün gelişi, "Jüri Üyelerinin Saygı Gösterdikleri Doğru Kararlarla İlgili Bazı Kurallar"[23] da Garfinkel konuşmanın, pazarlık yapmanın, ve jüri tartışmalarında başını dertten kurtarmanın ve kuralların bu sürece kılavuzluk etmekten çok bu süreçten doğduklarının ayrıntılı bir tasvirini yapar. Jüri üyeleri önceleri, yaptıkları şeyin ne olduğunu pek bilmezler, ancak, aldıkları konumları ya da oluşma süreci içindeki konumlarını aklayacak delilleri ve rasyonalite kurallarını, duyguları farklı bakış açılarının rekabeti vasıtasıyla şekillenirken yardıma çağırırlar. Kararlarının rasyonel doğrulaması, kararların verildiği zamanlarda veya birçok durumda daha sonra, mahkemeye takdim edilmek üzere bir özet hazırlandığında belirginleşir. Böylece, Garfinkel bize, rasyonalitenin, bizi hem hangi eylemin yapılacağı konusunda bilgilendirmediğini hem de eylem ya da sosyal sistem olarak eylemin ya da sosyal sistemin doğasında içkin/mündemiç bir özellik olmadığını gösterir. Tersine, rasyonalite, söyleme dayalı etkileşimden doğar ve

---

[23] Harold Garfinkel, **Studies in Ethnomethodology** (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967), ss. 104–55.

sonra da, önceden gerçekleşmiş bulunan ya da hayata geçirilmiş bulunan şeyi meşrulaştırmak üzere geçmişe dönük olarak kullanılır.

Garfinkel'ın incelemeleriyle ilgili yorumumuzun, araçsal aklın neo-Marksist eleştirisiyle benzerlikler göstermesi ironiktir. Bu türden iki teorisyenin adını belirtmek gerekirse, Max Horkheimer ve Theodor Adorno, amaç-araç rasyonalitesinin teknokratik tahakküm için hem bir araç hem de bir mantık sağladığını öne sürdü.[24] Mesela, tıpkı rasyonalitenin geçmişteki eylemleri meşrulaştırmak için gerekli retoriği sağlaması (Garfinkel'ın sosyolojisinde bulunduğu üzere) gibi, istenmeyen alternatiflerin önünü kapatmak ve birinin kendi gündemini geliştirmesi için gerekli bir **müstakbel** retorik olarak da kullanılabilir. Dahası, söylemi alternatif araçların verimliliği üzerinde odaklaştırarak, araçsal akıl, dikkati, önceden mevcut araçların yerindeliğinden ve bu araçların hizmet ettikleri sınıf çıkarlarından uzaklaştırır.

Rasyonalitenin bir muhtemel retorik olarak ana kullanımı, firmalar, acenteler ve uluslarca yapılan planlamadır. Mesela, organizasyonel plan, fiilen gerçekleşecek olan şey için gerekli bir talimatlar takımı olarak değil, aksine, seçim bölgesini oluşturacak, "sorumluluk düşüncesinin" sınırlarını belirleyecek ve genelde planlamacıların ya da yöneticilerin gerçeklik tanımlarını organizasyon içinde ve çevresindeki söylem ve davranışa yükleyecek bir retorik müdahale olarak görülebilir. Yani, tıpkı jüri tarafından oluşturulan önermelerin, yeni ortaya çıkan delil kurallarına göre rasyonalizasyona hassas olmasının gerekmesi gibi, organizasyonlarda gerçekleşen şeyle ilgili kamusal konuşma da rasyonel bakımdan organizasyonun doğasına, amacına ve hedeflerine hizmet etme tarzına göre resmediliyor olmalıdır.

Rasyonalitenin bu retorik fonksiyonunun kaçınılamaz olduğu ortaya çıkmaktadır. Sözün gelişi, organizasyonel plan, gelecekteki eylem için gerekli bir talimatlar takımı olarak ciddiye alındığında bile, çok rahatlıkla, bu planı izlemek üzere girişimlerde bulunulurken ortaya çıkacak zorlukları örtmek için gerekli bir vokabüler olarak yorumlanabilir. Yani, fiilî pratikte eylem planı problemler, organizasyonun "hedeflerinin" "çözümü" ya da gerçekleştirilmesi olarak yeniden kavramlaştırılabilecek tepkiler doğurur. Garfinkel'a göre, bu tepe-takla etme süreci, gerçekte, rasyonaliteyle ilgili herşeydir. Bunun iyi bir örneği, şüpheli ölüm vakıalarının sebeplerini inceleyen memurların çalışmalarıdır; onlar, bedenleri, "kaza," "taammüden," "intihar," ya da "doğal nedenler" sonucu ölü bedenler olarak sınıflandırmak zorunda kalırlar. Bu ceset inceleyicilerinin talimatlarına

---

[24] Max Horkheimer, **The Eclipse of Reason** (New York: Seabury Press, 1974); Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," **Critical Theory: Selected Essays**, trans. Matthew J. O'Connel (New York: Herder and Herder, 1972, ss. 188–243.

göre, ölü bedenler için kullanabilecekleri tanımlamaların sayısı sınırlıdır. Bununla birlikte, cesetler, önceden etiketlenmiş olarak gelmezler. Ceset inceleyicilerin talimatları, bu yüzden, aslında, adlandırmadaki bir zorluklar dizisinin nasıl aşılması gerektiğine, talimatların hedefinin üretimini oluşturacak çözümün nasıl geliştirilmesi gerektiğine ilişkin talimatlardır. Ceset inceleyiciler görevlerini yaparlarken, inatçı kadavraları, bir organizasyonel gündemin sınırlı kategorileri içine yerleştirme probleminin çözümü için gerekli kullanışlı, ancak rasyonel olmayan mekanizmalar keşfederler. Yine, bir kaotik süreci aynı formel yapıya göre yeniden dile getirmek üzere gerçekleştirilen bu türden "otopsi" girişimleri, rasyonel eylemin oluşturulduğu hammaddedir.[25]

Böylece, rasyonalitenin, bireysel ya da sosyal hayata kılavuzluk eden birşey değil, bir başarı – kendi başlarına rasyonel olmayan konuşmalar ve eylemler içinde oluşturulan bir sembolik ürün – olduğu anlaşılmaktadır. Hatta biz, rasyonalite ile rasyonel olmama (nonrationality) arasındaki bu dikatominin/karşıtlığın bizatihi kendisinin, esasen, davranışın, "rasyonel"den ibaret kültürümüzdeki meşruluğundan ve "rasyonel olmayan" davranışın gayrımeşruluğundan doğan ve nihaî şekilde temellendirilememiş bulunan birşey olduğunu bile söyleyebiliriz. Tam da bu özel meşruiyet hiyerarşisinin modern Batı'ya hakim olmasından dolayı Batılılar, kendi faaliyetlerini, onları güdülerle ilgili rasyonalistik vokabülerlere göre açıklayarak meşrulaştırma eğilimindedirler. Bununla birlikte, mikro süreçler düzeyinde, rasyonel ve rasyonel olmayan yaşantı arasındaki bu dikatomi, bu aktivite formlarının aynı temel unsurlara sahip bulundukları ortaya konulduğu için bütünüyle yıkılmaktadır.

Bu tür bir radikal eleştiri aynı zamanda, akılla ilgili sosyolojik anlayışımızı kökten yeniden formüle etmenin araçlarını da ortaya koyar. Biz, aklı yalnızca bireylerin bilinçli hesaplamaları ya da sistemlere has bilinçdışı ahlâk kuralları olarak görmekten çok, artık, daimi "rasyonaliteyi" inşa sürecine angaje kişiler ya da gruplar olarak kişiler ya da gruplar üzerinde odaklaşabiliriz.

Sonuç

Bütün bu gözlemler, bir kamusal retorik pratik olarak akıl görüşüne destek sağlar; çünkü bu gözlemlerin tamamı, üyelerin daimi yaratıcılıklarını, bir sosyo-lingüistik sistem dahilinde açıklar. Akıl, söylemde varlık kazanır.

---

25 Jack D. Douglas, **The Social Meaning of Suicide** (Princeton: Princeton University Press, 1967), ss. 186–88.

Marksistler için olduğu kadar etnometodologlar için de akıl, pratik bir insanî aktivite, bir form ve icra diyalektiğidir. Sosyal yapılar, rasyonel düşünceyi kanalize ederler; akıl yürütme sosyal yapıları yaratır ve yeniden yaratır. Ekonomik akıl yürütme, bir pazar sistemini teçhiz eder; hukukî akıl yürütme bir hukuk dünyasını takviye eder; ahlâkî söylem bir ahlâkî düzen yaratır. Aynı zamanda bunun tersi de doğrudur elbette. Akıl, yarattığı düzenin çocuğudur.[26] O, dünya üzerinde işleyen bir tranzendental/aşkın akıl sorunu değil, rasyonel süreçler vasıtasıyla düzenli dünyalar yaratan kişiler, aklı yapıya kavuşmuş özellikler içinde cisimleştiren ve dolayısıyla muhtemel insanî akıl için gerekli kılavuz ilkeler ve kontekstler olarak hizmet eden dünyalar meselesidir. Sözün gelişi, modern ekonomiler, marjinal faydaya ilişkin çeşitli kararları, pazarlar, çeşitli mukayese edilebilir hammaddelere ve nihaî ürünlere imkân sağlayarak varoldukları için, mümkün bir akıl yürütme formunu somutlaştıran düzenlerdir. Aynı şekilde, bir yasal düzen, eski yargıçların çeşitli kararlarını somutlaştırır ve dolayısıyla bugünün yargıçları için bir yaratıcılık konteksti olduğu kadar geleneğin algorithm'ini de sağlar. Bir yasa düzeni, hukukî akıl yürütmenin durumlara sürekli ve tarihsel tatbikiyle geliştirilebilir sadece. Hukuk bilimi, yasa hakkındaki bir kamusal pratik, bir kollektif kamusal akıl[27] yürütmedir. Garfinkel'ın belirttiği gibi, belirli durumların ve faaliyetlerin katılımcıları yalnızca, bir imtiyazı geçerli kılma ve bir ideal kurma üzerinde odaklaşabilirler. Fakat, onların iddialarını doğrulamak üzere yardımına başvurdukları yeterlilikle ilgili delil gösterme ya da hesaplama kuralları, hukukî ya da ticari düzenlerin kurallarıdır; tıpkı bu düzenlerin, sözkonusu yardıma başvurular ve kullanımlar içinde varolması ve sürekli bu tür yardıma başvurular ve kullanımlar vasıtasıyla yeniden inşa edilmesi gibi.

Özetle, retorik birşey, sosyo-lingüistik bir yaratıcılık olarak akıl anlayışı, araçlarla amaçlar, sübjektivite/öznellik ile objektivite/nesnellik, sosyal planlama ile şahsî praksis arasındaki mutlak ayırımları iptal eder. Bunun yerine, soyut bireysel akıl yürütme ile somut sosyal düzen, bunların herikisi de, ve pratik öznelerarası sembolik eylemden doğan şeyler; aynı diyalektikteki, birbirlerinin nedeni durumundaki iki dönüştürücü güç olarak anlaşılabilir.

---

[26] Burke, **Performance and Change**; Diesing, **Reason in Society**, s. 243.

[27] Diesing, **Reason in Society**.

Bilgi İddialarını Retorik Açıdan Ele Almanın Bazı Unsurları*

Mıchael Calvin McGee
John L. Lyne

Çok yakın zamanlara kadar, yüzyılımızın, retoriğin incelenmesine ciddi entellektüel emek sarfetmek için uygun bir yüzyıl olmadığı düşünülüyordu. Dördüncü yüzyıl Roma'sında retorisyenler, Themistius'un, Retoriğin Emperyal Profesörü, gelecekteki imparatorları eğitmekle yükümlü kişi, İmparatorluğun kültürel ideallerini tedarik eden kişi durumundaki Themistius'un makamına, Grekler'in Altın Çağı'ndan çok daha öncesine kadar uzayan bir muteber entellektüel geleneğin bekçisi makamına göz dikebiliyorlardı. Bununla birlikte, geçen üç yüzyılın hemen hemen tamamında, retorisyenler itibara layık entellektüel aktivitenin marjinine sürüldüler. Retoriğin baskı altına alınması kısmen, "Sanatların Fahişesi" diye tanımlanan şahsiyet türünde ve "olguların erkek, kelimelerin kadın oldukları"nı öne süren İtalyan özdeyişinde olduğu gibi açıkça tartışılmamış küçültücü mecazi ifadelerle gerçekleştirilmişti. Cinsiyetle ilgili Batı geleneklerinde, erkeğin sahip bulunduğu iddia edilen üstünlüğünün üzerindeki duman bulutu, bu tür bir iftirayı makûl hale getirir; bu, retorisyenlerin fiilen baştan çıkarıcı bir iş yaptıkları, hakikat ve erdem karşısında kayıtsız kaldıkları ve bu yüzden uzmanlıklarını, akademi çevreleri dışındaki reklam acentalarına, politikacılara veya başka herhangi bir güçlü çıkar grubuna satma arzusunda oldukları görüntüsünü verir. Kısacası, retorik, **aşağılanır**. Bu, güç ilişkilerinin, doğal

---

* Bu metin, Nelson, John S., Megill, Allan and McCloskey, Donald, N. (eds.), **The Rhetoric of the Human Sciences** (The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1987), ss. 381-406'dan alınmıştır (H. Arslan).

erkek egemenliği, doğal patriarşi düzeni diye kabul edilen şeyden ayrı birşey olarak resmedilmesi anlamına gelir. Kültürel kadınlık klişeleri, retoriğin varlığını sürdürebileceği bir yerinin bulunduğunu dile getirmek amacıyla kullanılır. Cinsiyetçi mitolojinin "kötü kızı" gibi "kötü retorik"in de, saf kanaatleri bilimsel doğrunun azılı düşmanı haline getiren ve objektif oldukları düşünülen objektif/nesnel olgularla hiçbir ilişkisi yoktur. Cinsiyetçi mitolojinin erdemli kadını gibi "iyi retorik" de – üniversite birinci sınıf öğrencilerini, çok daha önemli disiplinlerde heyecan verici ve sahiden önemli işlere hazırlayan temel iletişim yeteneklerini öğrendiklerinin varsayıldığı yer durumundadır – bütünüyle servis hizmeti diye adlandırılan şeyle (yatakodası ve mutfağın mecazi muadili) sınırlı tutulur. Açık önkabül, gayet tabii, retoriğin doğası itibariyle kötü olduğu, diğer akademisyenler baştan çıkarıcı tarafından ayartılmasın, sinsi rölativizmden zarar görmesinler diye onu kendi yerinde, üniversitenin güç/iktidar yapısı içinde tutmanın, sürekli tetikte bulunmayı gerektirdiğidir.

Bu kitabın ve bu kitabın ortaya çıkmasına neden olan Iowa Sempozyumunun ironisi, hemen hemen insan bilimlerinin tamamının temsilcilerinin, bugün, entellektüel cetlerinin istenmeyen bir akademik ortodoksiden kurtulmalarına yardım edecek kadar güçlü bir söylem anlayışı keşfetmelerini sağlayacak bir genel ev/buluşma yeri olarak tanımladıkları yerde biraraya gelmeleridir. Retorisyenlerin, çağdaş literatürdeki retoriğe dönüşü kutlamalarına elverişli bir durum sözkonusudur; çünkü günümüzde, genelde akademik cemaât, araştırmacıların kendi aralarındaki tartışma tarzlarının, üretmeyi ve korumayı düşündükleri "bilginin" yavaş yavaş artışı sayılabilecek şeyi kısmen belirleyebildiğini kabule istekli görünüyor. Fakat aynı zamanda, retoriğin bu yeni öğrencilerinin, bu yeni akım konusunda ihtiyatlı, hatta belki de şüpheci olmalarını gerektirecek nedenler de sözkonusudur. Retorik sanatı daima, rakip hiziplerin maddi gücünün, akademik tarafsız ve yansız akıl anlayışlarından çok daha fazla etkisi altında bulunduğu yer durumundaki pazaryeri ve forum/kamu işlerinin tartışıldığı alan üzerinde odaklaştı. Hürmete layık akademisyenler retoriğin mekânına geldiklerinde, mitik değerlerden bağımsız akademik söyleme eski inançlarını gerçekten terkettiler mi? Veya onlar, politik ekonominin heveslerinin ve akıl yürütmelerinin değerini düşürmeyi sürdürerek retoriği, çileci eski-pozitivistlerin kirlenmemiş vicdanlarını rahatlatabilecek bir pratiğe dönüştürme umudu mu taşımaktadırlar?

Pozitif Olmanın Zorluğu

Retoriğe dönüşü teorik olarak, yirminci yüzyıl felsefesindeki bir hegemonik akım karşısında ortaya çıkan tepki motive etmiş görünüyor. Başlangıç itibariyle, bir gün, bildiğimiz şey için kesin ve tek bir temel bulma vizyonundan başka birşey olmadığı halde "akademik pozitivizm," Amerikan sosyal biliminde bir formüler ortodoksi haline geldi. Kenneth Burke'ün dile getirdiği gibi, doğru bilginin yalnızca bilimsel yöntem izlenerek gerçekleştirilebileceğinin, başka herşeyin ilkel büyü olduğunun tebliğ edilmesiyle bir basit diyalektik yaratıldı.[1] Kesinlik arayışı, akademik meşgalelerin birçoğunu dönüşmeye zorladı: sözün gelişi "politika" (politics), "siyaset bilimine" dönüştü ve "ahlâk felsefesi" (moral philosophy) "sosyal bilim" halini aldı. Bu durum, işleri bilimsel statü kazanamayacak akademisyenleri – sanatçılar, aydınlar, retorisyenler, metafizikçiler ve tarihçilerin çoğu – telaşa düşürdü. Bu çevrelerden gelen korkulu feryatlar, pozitivist akımın retoriğinin, tasarlanmış bulunan birliği sağlayamadığı gerçeğini gizledi. Pozitivizm, nihaî noktada gösterenden/bir göstericiden çok hakaret belirten birşey haline getirilmek suretiyle, tutarlı bir düşünce yapısından çok dehşet dolu tasavvurların hayaleti haline getirilmek suretiyle, bilimadamlarının gündelik pratiklerinden çok muhaliflerinin zihinlerinde canlı tutuldu.

Bu, pozitivizmin bütünüyle tehdide maruz kalmış tasavvurların çocuğu olduğu anlamına gelmez. Bu daha çok onun, Viyana Çevresi'nin dağılmasından sonra, bir eşsiz ve tutarlı felsefî konum olarak varolmayı başaramayacağı anlamına gelir. Onun başlıca tesiri, bilgi alanlarının ideal ilişkisine yönelik bir tutumda kendisini gösterdi ve bu tutum için biz , pek de spesifik olmayan (pek modası geçmemiş olan) "bilimizm" (scientism) terimini kullanacağız. Bilimizmin hikâyesi, aynı anda hem soğuk, hem mantıklı hem de romantik bir hikâyedir. İnsanlığın en büyük acılarına, mantığa, dine, ve diğer entellektüel bakımdan savunulamaz saçmalarına irrasyonel inanç neden olmuştur. Bilimsel yöntemin neredeyse muadili olarak anlaşılan akıl insanlığı kurtarabilir. Bilim, araştırma mantığının bilginin mümkün göründüğü her alanda aynı olması anlamında evrenseldir. Araştırmanın evrensel amacı, açıklama ve tahmindir. Bir olay, doğanın ve toplumun yasalarına, kurallarına ve ilkelerine göre gerçekleştiği gösterilerek açıklanır ve bu yüzden tahmini mümkün kılar. Araştırma, "değerlerden-bağımsız" ya da "değerlerden-nötr"dür; o şartların sonuçları nasıl ürettiğini göstererek, fakat asla belirli bir tutumun tercih edilmesi gerektiği tavsiyesinde bulunmaksızın, mümkün mertebe objektif olmaya çalışır. **Bilimadamları** değer yargıları sergileyebilirler, fakat bilim karar problemi konusunda dilsizdir;

---

[1] Kenneth Burke, **A Rhetoric of Motives** (New York: Prentice-Hall, 1950), ss. 40-46.

çünkü olguların bilgisinden hiçbir "meli/malı" iddiası çıkarılamaz. Gözlem tarafından doğrulanmadıkça hiçbir iddia doğru olarak kabul edilemez; kendisini doğrulayacak şartların tasarlanması mümkün olmadığı sürece hiçbir önerme teoride bile ciddiye alınamaz.[2]

Chaim Perelman ile Lucie Olbrechts-Tyteca'nin ortaya koydukları üzere, araştırmanın değerlerden bağımsız olması gerektiği fikri, ahlâkî problemleri ve karar alma sorunlarını, apaçık biçimde bu türden bilginin yetkisi dışına koyar. Ancak, hukuk felsefecileri olarak Perelman ve Olbrechts-Tyteca, onların kendilerinin, insanî varoluşun ahlâkî (moral) boyutunun açıklanmasını dışarıda bırakan veya başaramayan akıl, mantık ve bilgi tanımlarını terkedemeyeceklerini düşünür: "Mantığın bu evriminden ve onun sağladığı gerçek gelişmelerden, aklın, hesaplamayı dışarıda bırakan alanlarda bütünüyle ehliyetsiz/yetersiz olduğu, hem deneyin hem de mantıksal dedüksiyonun bir problemin çözümünü sağlayamadığı yerde, kendimizi irrasyonel güçlere, güdülere, önerilere ve hatta şiddete bırakmaktan başka birşey yapamayacağımız sonucunu çıkarmamız kaçınılamaz birşey midir?"[3] Hiçbir akademisyen bilimizme, bu tür pahalı, nihaî noktada irrasyonel bedel ödeyemez. Fakat, hangi argüman patikaları, bu güçlü yerleşik önyargıya alternatif olarak bir retorik anlayışına götürür? Dört rota dört farklı "araştırma retoriğine" götürür.

İlki – Perelman ve Olbrechts-Tyteca tarafından örneği verilen rotadır – moral/ahlâkî bilginin farklı **türden** bir bilgi olduğunu varsayar. Zorluk, bilimsel yöntem olarak tesbit edilmiş bulunan şeyin, araştırmacılar, akıl yürütme tarzlarını ve kamusal hayat tutkularını kendilerine göre tanımlama teşebbüsünde bulundukları sıradaki yakışıksız uygulamalarında ortaya çıkar. Bu düşünme çizgisinde tehlikede olan ilke, bilimde yöntemin iddia edilen evrenselliğidir. Kesinlik, açıklık, titizlik gibi "bilimsel" kriterlerin, moral hükümler/yargılar oluşturmada zorunlu oldukları düşünülür; fakat, eğer araştırmacılar, bilimizmde moda bu kriterlerin tanımlarıyla sınırlı iseler, daha baştan itibaren, moral sorunlar konusunda belirsiz kalmaya mahkûmdurlar ve muhtemelen onları hiçbir şekilde ele almaya ehli-

---

[2] Bu hikâyenin içerdiği ilkeler önermeler şeklindeki bir listesi için bakınız Fred R. Dallmayr and Thomas A. McCarthy, **Understanding and Social Inquiry** (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977), s. 2. Çok daha ayrıntılı ve çok daha tercih edilebilir bir karakterizasyon için tohum kabilinden bir deneme kolleksiyonu olan şu çalışmaya bakınız: A. J. Ayer, ed., **Logical Positivism** (New York: Free Press, 1959). Doğrudan doğruya teoriye ve söylem pratiğine uygulandıkları şekilleriyle sözkonusu ilkelerle ilgili benzer bir tartışma için bakınız Richard Rorty, ed., **The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method** (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

[3] Chaim Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, **The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation**, trans. John Vilkinson and Purcell Weaver (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1969), ss. 2–3.

yetli değildirler. İhtiyaç duyulan yeni bir yöntem, başka bir söyleyişle Perelman ve Olbrechts-Tyteca'nin durumunda "yeni retorik," bir argümantasyon teorisi olarak sunuldu ve bağlılık ilkesine dayandırıldı. Bu argümanda, araştırma retoriği, bilginin farklı bir türünü üretmenin teknik aygıtına, yani motoruna dönüşür. Bu, retoriğin bilimizmin yetersizlerinden biri için gerekli geçici önlem olarak resmedilen palyatif bir tedbirdir.

Araştırma retoriğine götüren ikinci bir yol, yöntem fikrinin kendisinin, bilginin üniterleştirilmesinin yetersiz tasviri olduğunu öne sürer. Bu bakış açısına göre, Rönesans'tan beri geliştirilmiş bulunan yöntem iddiaları, belirli bir yönteme disipline edilmiş bağlılığımızdan dolayı, çiçek hastalığını tedaviye, seçim sonuçlarını tahmin etmeye, aya uçmaya muktedir olduğumuz yolundaki abartılı iddialar kadar abartılı olmuştur. Aslında bu argüman, bilgideki gelişmelerin, teknolojik bilgiyi yayınlama kapasitesi (bilgiyi yaratmak için çalışanların sayısındaki artış); üniversitelerin geliştirilmesi (bilginin yaratılmasına neden teşkil eden bir iklim ve kaynak fonlar sağlanması) ve genelde politik ekonomide bilgiye duyulan ihtiyaç (önceden bilinmeyen bilgilerin üretilmesi için gerekli pazarın ve talebin yaratılması) gibi şeyler dahil bir faktörler kompleksi ile açıklanması gerektiğini öne sürer. Bilginin hızlı gelişiminin hikâyesi en elverişli durumda, Alvin Gouldner'ın bir "eleştirel söylem kültürü" diye adlandırdığı şeyin gelişimi üzerinde odaklaşabilir:

> Eleştirel söylem kültürü, (1) iddialarını aklamaya/doğrulamaya ilgi duyan, ancak (2) bu söylem kültürüne has doğrulama/aklama tarzı otoritelere başvuruyla işlemeyen ve (3) argümanlara, yalnızca ortaya konulan argümanlar temelinde yönelenlerin **iradi** rızasını açığa çıkarmayı tercih eden tarihsel evrime tabii bir kurallar serisi, bir söylem grameridir. Eleştirel söylem kültürü, belirli bir konuşma edimi üzerinde yoğunlaşır: doğrulama/aklama. O, içinde, konuşucuların ilkece, tartışmayı veya problem ortaya koymayı reddedecekleri hiçbir şeyin bulunmadığı bir söylem kültürüdür; gerçekten de onlar, konuşmanın bizatihi kendi değeri hakkında konuşmaya bile isteklidirler ve konuşmanın sessizlikten ya da pratikten daha aşağı bir konumda yeralması mümkündür.[4]

Bu argümanda, bilginin üniterleştirilmesi bir sosyal olgu olarak sunulmaktadır (bilimizmdeki gibi değil, bir arzu edilebilir hedef olarak); ve bu **parçalanma/dağılma** nedeniyle gerçekleştirilebilir (üretiminin içerdiği faktörlerin üniterliği ile değil). Araştırma retoriği, malların durumunda tüccarlar gibi bilgi alışverişi yapanlar arasındaki bir üretim, özelde bir aklama/doğrulama tarzı haline gelir. Bilginin üretimi problemi, bir yöntem meselesi değil, "bilgi endüstrisi" içinde imalat meselesidir. Yani, bilginin doğruluğu ve yararı, araştırma cemaâtine sunulduğu için, cazibesiyle belir-

---

[4] Alvin W. Gouldner, **The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class** (New York: Seabury Press, 1979), s. 28.

lenir; bilgide içkin/mündemiç hiçbirşey (onun yaratılış tarzı gibi), bilginin doğruluğu ve önemi hakkındaki ilgi çekici problemle alakalı değildir. Bilimizmin hegemonyası konusunda Gouldner, başkalarının epistemik[5], aynı zamanda bilgi sayılacak şeyi hem inşa eden hem de doğrulayan "söylem içinde bilgi vermenin ve ikna etmenin mantığı"[6] olarak tanımladıkları bir devrimci ve tahribedici retoriğin portresini çizer.

Araştırma retoriğine giden üçüncü bir yol, apaçık biçimde birbirine zıt kelimelerden kurulu "bilgi endüstrisi" deyiminin politik imalarında yatar. "Bilgi" kavramı çok uygun bir şekilde "araştırmacılık," "akademi" ve "akademisyen" kavramlarıyla ortak bir dil içinde birarada kullanılabilir. Bu terimlerin herbiri, bir ortaçağ hayatı vizyonunu, bilginlerin seküler dünyadan, tıpkı manastırdaki münzevi rahipte ortaya çıkan çilecilikte olduğu gibi, hayat ve doğa hakkındaki incelemeler üzerinde yoğunlaşabilmeleri amacıyla tecrit edilmiş bulunan güçten/iktidardan çok hakikate/doğruya ilgi duyduğu bir zamanı hatırlatır. Tersine, "endüstri" terimi, seküler dünya ile, politik ekonomideki gündelik hayatın rutiniyle özdeşleştirilir. Bu iki terimi birleştirmek, bilgi üretiminin günümüzde büyük bir işletme olduğu gerçeğine değil yalnızca, aynı zamanda akademik olanla seküler olan arasındaki yanlış yola sürükleyici dikatomiye de dikkat çeker. Modern devlet, bilgi endüstrisi olmaksızın hayatta kalamaz. Neticede, akademinin kutsallığı, işletmeler ve hükümet tarafından başlatılan bir araştırma gündemine fon sağlayacak önemli miktarlarda paranın akademiye girişince ihlal edilir; ayrıca, servetin ve devletin gücü/iktidarı, üniversitelerde bulunan teknik uzmanlığa bağımlı hale gelir.[7]

Bu perspektiften bakıldığında, bilginin üniterleştirilmesinin, olguların güvenilirliği ve hakikat/doğru iddialarının ikna ediciliği ile, uzman fikrinin politik ekonomiye maledilmesi ve entegrasyonuyla, yani teorinin ve pratiğin fonksiyonel birliği ile ilişkili olduğundan daha fazla ilişkili değildir. Bazı yazarlar ilkece, bilgi ile güç/iktidar arasında kurulan yakın ilişkiye iti-

---

[5] Bakınız Robert L. Scott, "On Viewing Rhetoric as Epistemic," **Central States Speech Journal 18** (1967): 9–17; ve "On Viewing Rhetoric as Epistemic: Ten Years Later," **Central States Speech Journal 27** (1976): 258–66.

[6] Karşılaştırınız Donald C. Bryant, "Rhetoric: Its Functions and Its Scope," **Quarterly Journal of Speech 39** (1953): 401–24; Donald C. Bryant, **The Rhetorical Dimensions of Criticism** (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1973), ss. 3–23.

[7] R. J. Brym, **Intellectuals and Politics** (London:Allen and Unwin, 1980), ss. 35–69: Seymour M. Lipset and Asoke Basu, "Roles of the Intellectual and Political Roles," **The Intelligensia and the Intellectuals**, ed. Alexander Gella (Baverly Hills, Calif.: Sage, 1976); Roderick Martin, **The Sociology of Power** (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), ss. 144–60; Maurice Zeitlin, "Corporate Ownership and Control: The Large Corporations and the Capitalist Class," **American Journal of Sociology 70** (1974) 1073–119.

raz ederler. Sözün gelişi, bu yüzden Michael Foucault, tek bir terim durumundaki "bilgi/güç (iktidar) teriminin çok daha kesin biçimde resmettiği bir parçalanamaz bütünleşme olarak gördüğü şeyi ortaya çıkararak bilgi ile gücü birbirine karıştırmak ister.[8] Foucault ve diğer postmodern yazarlar için, araştırma retoriği ile ilgili incelemeler, egemenlik problemi üzerinde odaklaşan bir sosyal ya da kültürel eleştiri olmalıdırlar. Yani, retorik, siyasi polemiklere, hakikatin nerede şekillendiğinin, nerede egemen sosyal ve politik hegemonyanın çıkarlarına hizmete elverişli hale geldiğinin görülmesini zorlaştıran araştırmaya has elbiseler giydirmek amacıyla kullanılan bir güç/iktidar aracı olarak görülür.

Diğer yazarlar da retoriği aynı şekilde görürler, ancak, akademisyenlerle genel kamu arasındaki ilişkiyi çok farklı şekilde karakterize ederler. Onlar, ilkece, entegre olmuş bilgi/iktidara karşı çıkmazlar, fakat onlar bunun yerine, bu tür bir entegrasyonun doğal ve zorunlu olduğunu iddia ederler. Bu görüşte, akademisyenlerin, karar-alıcıların teknik danışmanları olarak, kamuyla bağlantıları kurulur. Zorluk, araştırmaya özgü manipülasyonlarla değil, kamunun yetersizliği ile ilişkilidir. Yani, politik hiziplerin projeleri karşısında temelde nötr birşey olarak resmedilen akademinin teknik uzmanlarının, açık öğütler vermeleri için gerekli iletişim hünerlerine önceden sahip bulundukları, oysa kamunun uzman tavsiyelerini yorumlaması ve onlara tepkilerinde akıllıca hareket etmesi için gerekli hünerler bakımından yetersiz olduğu söylenir. "Temel ihtiyaç," diye yazmıştı John Dewey, "tartışma, müzakere ve ikna yöntemleriyle şartlarının geliştirilmesidir. Bu, kamuya ait bir problemdir."[9] Bu görüş açısından bilgi/iktidar bütünleşmesi, başarılı bir demokrasinin ön şartıdır. İnsan ister bu tür bir entegrasyonun doğası gereği problemli birşey olduğunu (Foucault ve diğer yazarlarla birlikte) düşünsün ister eğitim görmemiş kalabalıkları uygarlaştırma umudu (Dewey ve diğer yazarlarla birlikte) olarak düşünsün, araştırma retoriğinin, bilgiyi kamusal arenada oluşturulacak hakikat/doğruluk iddialarını yaymak veya yorümlamak amacındaki tehlikeli söylem pratikleri için çözüm kabilinden bir ilaç olacağı söylenmektedir.

Araştırma retoriğine götüren dördüncü yol – konuyla ilgili görüşümüze en yakın yoldur – rekabet eden bilgi iddialarını müzakere etme ihtiyacı

---

[8] Bakınız Michael Foucault, **Power/Knowledge**, ed. Colin Cordon, trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, and Kate Soper (New York: Pantheon Books, 1980), ss. 109–33; Noam Chomsky, **American Power and the New Mandarins** (New York: Pantheon Books, 1969).

[9] John Dewey, **The Public and Its Problems**, 2d ed. (Chicago: Swallow Press, 1954 [ilk baskısı 1927]), ss. 208–9. Keza bakınız Walter Lipmann, **Public Opinion**, reprinted ed. (New York: Free Press, 1965 [ilk baskısı 1922]), ss. 233–62; Richard Sennet, **The Fall of Public Man** (New York: Random House, 1974), ss. 294–336.

içinde ortaya çıkar. İlk üç argüman hattı, ister çok sayıda (herbiri belirli bir bilgi alanına elverişli) yöntemlerle ister akademik cemaât içindeki dayanışmayla, ister bilgiyle eylemin dikkatle tesis edilmiş entegrasyonuyla sağlanmış bulunsun, araştırmanın üniterliğini/birliğini öngörür. Herbir durumda da araştırmanın birliği, işlerin durumlarıyla ilgili henüz gerçekleştirilememiş vizyon durumundaki bir düzenleyici idealdir. Tersine, dördüncü bakış açısına göre bilgi kendisini, hem araştırmacılara hem de sıradan insanlara, parçalı, kısmi ve çelişkili birşey olarak sunar. Bu gereklilik, akademide olduğu gibi, eğer iki veya daha fazla doğrudan hangisinin doğruluğunun ısbatlanacağını belirlememe lüksü sözkonusu ise, problem değildir. Gerçekten de, yargıda bulunmayı askıya alma yeteneği, rakip iddiaların **ad infinitum** (sonsuza kadar) sanki onlar doğruymuşçasına sunulabildiği yerde "teori" diye adlandırılan düzyazı türünü üretmiştir. Bununla birlikte, durumlar zarureten karşılanması gereken bir ihtiyacı ortaya çıkardıklarında, rakip iddialar belirlenmiş olmalıdır; bilgi, üniterleştirilmeye, neyin olgu sayılacağını **belirlemenin** kriterleri olarak o anın gerekliliklerini kullanmak suretiyle müzakere edilmekten daha az ihtiyaç duyar.[10]

Rakip doğruluk iddialarının müzakere edilmesini zaruret haline getirecek ölçüde yeterli ihtiyaçlar akademik cemaâtlerde, bilgi üretiminin maddi kaynakları uğruna alan içi veya disiplinlerarası rekabete gösterilen tepki içinde bilimin doğal evrim sürecinin parçası olarak[11] ya da basitçe, aynı problemleri çok farklı perspektiflerden yola çıkarak inceleyenler arasındaki alan içi tartışmaların ürünü olarak ortaya çıkarlar.[12] En genel ve en zorlayıcı problemler, yine de, pratikte, akademik cemaâtin üyelerinden, acil hareket gerektiren zorunluluk taşımayan meseleler üzerine tavsiyede bulunmaları istendiği için ortaya çıkarlar. Sözün gelişi seçmenlerden, nükleer güç tesislerinin inşası gibi meselelerde yargıda bulunmaları, olguların, kendi politik veya ekonomik konumlarına bağlı ya da çok farklı yöntemlere göre önemli ölçüde farklı yorumlarını yapma hizmeti gören uzmanlar bulmaları istenir. Hukuk pratiğinde jürilerden, herbiri farklı bir hikâye anlatan ücretli uz-

---

[10] Bakınız Llyod F. Bitzer, "The Rhetorical Situation," **Philosophy and Rhetoric** 1 ((1968): 1–14; Richard M. Weaver, **The Ethics of Rhetoric** (Chicago: Henry Ragnery, 1953), ss. 55–84.

[11] Bakınız Stephen Toulmin, **Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts** (Princeton: Princeton University Press, 1972), ss. 478–503; Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), ss. 66–91.

[12] Bakınız Calvin O. Scharg, "The Idea of the University and the Communication of Knowledge in a Technical Era," **Communication, Philosophy, and the Technological Age**, ed. Michael I. Hyde (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1982), ss. 98–113; Charles Arthur Willard, **Argumentation and the Social Grounds of Knowledge** (Tuscloosa: University of Alabama Press, 1983), ss. 134–44.

manların – kendi meslektaşları olmayan ve ne yazık ki davacının ya da davalının önceden belirlenmiş konumlarını destekledikleri için seçilmiş bulunan uzmanların – şaşırtıcı tavsiye gösterileri ışığında ödülleri ve cezaları dağıtmaları istenir.

İki iddiayı anlama düzeni, bu tür durumlarda farklı şekillerde çatışır. Açıktır ki, ilgili dava konusundaki tanıklığın çatışmasını düzenleyerek değerlendirmeye tabi tutma (bir celseden daha fazla) ihtiyacı sözkonusudur; iki farklı insanî rasyonalite alanından doğan rakip iddiaları müzakere ihtiyacı sözkonusudur. Jürileri oluşturan sıradan insanlar ile taraflar (polities) aciliyet gösteren durumları "anlatırlar" ya da "dramatize ederler." Yani onlar, iddia edilen vakıaları, gerçekleşen ya da gerçekleşebilir şeyin aşağı yukarı muhtemel bir açıklaması olarak hüküm verilebilecek bir anlatım serisine dönüştürülecek hikâyeler peşindedirler. Vakıalar/olgular ve tanıklık, onları bilimizmin hikâyeleri içinde üretmek amacıyla kullanılan temsil kesinlikleri ya da yöntemlerinden dolayı değil, kültürel anlatımlar içinde biraraya getirilme tarzlarından dolayı değerli ya da önemsizdirler.[13] Tam tersine, tavsiyelerde bulunan uzmanlar akademide kullanılan akıl yürütme konvansiyonları/mutabakatları, genellikle bilimizmin kuralları ve eleştirel söylem kültürünün söylem pratikleri temelinde temsil kesinliklerini ya da yöntemlerini kullanarak işgörürler. Daha önce ileri sürdüğümüz gibi, bilimizm kısmen, jürilerin ve tarafların karar almalarında keşfedilen akıl yürütmenin büyük bölümünü irrasyonel olarak damgalama arzusuna dayanır.[14] Gerçekten de Alasdair MacIntyre, bilimizmin, "biz moraliteye ilişkin hem teorik hem de pratik anlayışımızı – bütünüyle değilse bile önemli boyutlarda – yitirdiğimiz"[15] ölçüde işlerlik kazandığını öne sürer. Sözün gelişi Three Mile Island krizi hakkındaki bir monografide Thomas Farrel ile Thomas Goodnight, tartışmakta olduğumuz iki tür bilgi ve akıl yürütmeyi karşılaştırırlar. Onlar, basının, hükümetin ve endüstrinin uzmanlarınkinden ayrı bir özel söylem türü geliştirdiklerini ve bu söylemi önceleri "sosyal

---

[13] Bakınız W. Lance Bennett, "Storytelling in Criminal Trials: A Model of Social Judgement," **Quarterly Journal of Speech 64** (1978): 1–22; Walter R. Fisher, "Public Moral Argument: The Nuclear Controversy," ve Bruce E. Gronbeck, "Storytelling as a Mode of Moral Argument: A Response to Professor Fisher," (bu makalelerin herikisi de şu kitapta yeralmaktadır): **Argumentation in Transition: Proceedings of the Third Summer Conference on Argumentation,** eds. David Zarefsky, Malcolm O. Sillars and Jack Rhodes (Annandale, Va.: Speech Communication Association, 1983), ss 441–70; Hugh Dalziel Duncan, **Symbols in Society** (New York: Oxford University Press, 1968), ss. 112–13.

[14] Bakınız Bertrand Russell, **The Scientific Outlook** (New York: W. W. Norton, 1962 [ilk baskısı 1931]), ss. 203–69.

[15] Alasdair MacIntyre, **After Virtue: A Study in Moral Theory** (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), s. 2.

aklın" kuralları ve mutabakatlarınca yönlendirilen şeyler olarak algıladıkları ihtilaflarda kullandıklarını göstererek, bilimizmin retoriğini ve gramerini "teknik akıl yürütme/muhakeme" diye adlandırırlar. Three Mile Island nükleer tesislerindeki bir yakın-atom reaktörü göbeğinin nükleer sızıntıya yolaçan erimesine tepkiyle doğan kamu söyleminin analizi, onları, teknik akıl yürütmenin, neredeyse birçok insanın korktuğu ciddi bir nükleer kazaya neden teşkil edecek kadar yetersiz olduğu sonucuna varmaya sürükledi.[16]

Bu argümanda araştırma retoriği, acil tedbir gerektiren durumlardaki rekabet eden doğruluk iddiaları arasından bilgeçe ve basiretli tercihlerde bulunma teşebbüsü içinde ortaya çıkıyor. Bu retorik, ne bir tedavi edici doğru (günümüzde iktidar söylemlerine bağlıdır) ile ne de kamunun Dewey'nin yeterli gördüğü yeterlilik düzeyine gelinceye kadar yeniden eğitimi ile ilgili olan bir yönetim retoriğidir. Bu retorik aynı zamanda stratejik bir retoriktir ve ne bilginin üniterliğinin ilkelerini bilimsel yöntemden iletişim yeterliliği yönünde değiştirerek bilimizmi tersine çevirmekle ne de bilimsel yöntemdeki hastalıkları tedavi için bir palyatif tedbir olarak bir yeni retorik yaratmakla ilişkilidir. İki akıl alanı (teknik ve sosyal), birbirine zıt ve birbirine indirgenemez şeyler olarak resmedilir.[17] Araştırma retoriğinin amacı, bu iki akıl alanından doğan bilgi iddialarını, olgu olarak kabul edilmesi gereken şeyi belirlemek için acil durumların moral ve maddi gerekleri önünde testetmektir. Bu, çok standart ve geleneksel "düşünceleri insanlara, insanları da düşüncelere uyumlu kılma" retoriğidir.[18]

Retorikle Antiretoriğin Diyalektiği

Biz retoriğe giden son yolu tercih ediyoruz; çünkü, o başka bir yerde yalnızca zımnî olan bir diyalektik gerilimi açıklayarak takdim ediyor. Diğer argümanlar sorunu kaybederler; çünkü, retoriğin kendisini, teknolojinin cömertliğiyle sonuçlanan bir pratiğin eğilip bükülmezliği ve güvenilirliği

---

[16] Thomas B. Farrell and G. Thomas Goodnight, "Accidental Rhetoric: The Root Metaphors of Three Mile Island," **Communicative Monographs 48** (1981): 273.

[17] Bu, insanın, sosyal olanın teknik olanda çözüleceği bir yol **tasavvur edemeyeceği** anlamına gelmez; fakat bu tür bir teorize etme, **sadece tasavvurdur** ve insan aklının bütün uygulamalarına elverişli tek bir mantık ya da yöntem vizyonu yaratma girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu tür bir girişimde başarı her ne kadar ilkece mümkün ise de, kendisini pratikte sunan şeyle – yani bir sağduyu kitap bilgisi, ortak bilgi ve uzman kanaati diyalektiği ile – birarada işgörmek daha yerinde bir tutum gibi görünüyor.

[18] Bryant, "Functions and Scope," s. 411. Bu konu, Iowa Sempozyumuna katılanlarca yeni ve devrimci bir şey olarak görülmüşse de, Bryant'ın da işaret ettiği gibi, araştırma retoriği, en az Roma icat teorileri kadar eskidir.

karşısına yerleştirdiğini ortaya koyarlar. Aslında retorik bilimsel söyleme, yalnızca bilimsel yöntem güçlü ve ikna edici bir argüman formu olduğu için değer verir. Fakat o, bütün durumlarda geçerli ne biricik ne de en ikna edici argümandır. Bütün şartlarda bir güvenilir iddiada bulunma yolu bulunduğunu söyleme güdüsü, gerçekte, bilgiyi rasyonel kesinlik fantezisiyle sınırlandırma güdüsü, bilimizme has birşey değildir: bu tür bir rüya, Herbert Marcuse'nin öne sürdüğü gibi, "Batı düşüncesinin orjinal/başlangıçtaki ilgisi ve yine Batı düşüncesinin mantığının kaynağıdır."[19] Çok daha özelde Richard Rorty'ye göre, felsefenin onu düzenleyen bir ideal olarak rasyonel kesinliğe bağlılığı, kolayca Platon'a kadar geri götürülebilir.[20] Fikirleri nihaî noktada akademinin kuytu salonlarında bir yuva bulmuş ise de, Platon'un ilgileri sosyal ve siyasi ilgilerdi. O, düşüncenin salgın yolunu kaybetmiş hali olarak gördüğü şeye bir çare bulmak istedi.[21] Hastalık, sofistlerin sanatı olan retorikti ve ilaç, ağzına kadar rasyonel kesinlik ilkesine imanla dolu Platon'un felsefe versiyonuydu. Tartışmakta olduğumuz sorun, böylece farklı bir ışıkta kendini ortaya koyuyor: rasyonel sürece göre, bilimizm, hiçbir şekilde "pozitif" değildir. O bir antiretorik, bir reddiyedir. Çağdaş literatürdeki retoriğe dönüşe alttan destek sağlayan diyalektik duygusal ve önyargılı sosyal akıl (geleneksel olarak pazaryeri ve kamu meselelerinin tartışıldığı forumun retoriğiyle özdeşleştirilir) ile soğuk, rahatlatıcı nötr teknik akıl (kamu zihninde hesaplama makinaları ve steril laboratuvarlarla özdeşleştirilir) arasındaki karşıtlıkta ikâmet eder.

Retorikle antiretoriğin diyalektiği, en iyi, uzmanların tavsiyesine güvenmekle sınırlandırılmış bulunan sıradan insanların bakışaçılarından yola çıkılarak açıklanabilir. Bu güven/bel bağlama, rahatlatıcı bir güvendir. Eğer genel kamunun, uzmanların politik ekonomide önemli bir rol oynamaları gerektiğine inandırılmış görünüyorlarsa, bu, onlardan politik ekonomiyi kontrol etmelerinin istendiği anlamına gelmez. Duygu retorik olarak kristalize edilirken, uzmanlar, "zirvede değil, kullanıma hazır" olmalıdırlar. Kamunun, yargının "otorite" tarafından sınırlandırılmaması, tersine bilgilendirilmesi gerektiği yolundaki izlenimi, mahkeme türündeki forumlarda uzmanların kullanımıyla takviye edilir. Yarım düzine kalifiye psikiyatrist

---

[19] Herbert Marcuse, **One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advenced Industrial Society** (Boston: Beacon Press, 1964), s. 123.

[20] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature** (Princeton: Princeton University Press, 1979), ss. 156–64.

[21] Bakınız Alvin Gouldner, **Enter Plato** (New York: basic Books, 1965), ss. 327–42; Jacques Derrida, **Dissemination**, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), ss. 63–171; Everett Lee Hunt, "Plato and Aristotle on Rhetoric and Rhetoricians," **Studies in Rhetoric and Public Speaking in Honor of James Albert Winans** (New York: Century, 1925), ss. 3–60.

bir kişiyi deli ilan ettiğinde ve bu psikiyatristler aynı kişinin akıllı olduğunu ilan eden bir düzine başka psikiyatristle karşı karşıya geldiklerinde, "uzmanlığın" sınırları açıkça ortaya çıkar. Ünlü psikiyatristlerin temel sorunlar konusunda karşıt konumlarda yeraldıklarını gören meslekten olmayanlar bunun, teknik yeterlilikteki farklılığın gerektirdiği farklılıktan başka bir farklılık olduğunu anlarlar. Kültürlerinin anlatım konvansiyonları/mutabakatları, onlara, entellektüel bağlılıkların ve politik gündemlerin (başka şeyler yanında), teknik soruların nasıl inşa edileceklerini ve cevaplandırılacaklarını dikte eden daha geniş çerçeveler içindeki teknik sorunların içine düşmüşlüklerine tanıklık etmekte olduklarını öğretir. Akademisyenin bir teoriye bağlı olarak düşündüğü şey, belki de bir dava vekilinin bir müvekkile duyduğu bağlılığa benzemez: herbiri otoriteyi bir amaç için avantajla kullanmak için çabalar. Ve bu, izleyiciler karşılık vermeye istekli oldukları için işler. Hem genel hem de araştırma izleyicileri, bilgilerine sahip çıkmak için, idrak (cognitive) otoriteleri olan (diğer) uzmanların görüşlerini kabul ederler.[22] Yine de bu tür otorite birine, nadiren harekete geçme hakkı verir; çünkü bilmekle (entellektüel açıdan teminat altına alınmış tarzda) yapmak arasında, güven ve iktidar, retorik cihazları gibi "bozguna uğratıcı değişkenler" yer alır.[23]

Retorik

Aristoteles'in, "ikna etmenin uygun araçlarını keşfetme sanatı"yla ilgili tasviri, hem retoriğin tarihsel bakımdan en önemli açıklaması hem de gelenek, statü. tecrübe ya da bilgiye binaen otorite talebinde bulunanların anlaşılması ve manipüle edilmesi konusundaki ilk yorumudur.[24] Gelenek için-

---

22 S. P. Stich and R. W. Nisbet, "Justification and the Psychology of Human Reasoning," **Philosophy of Science** 47 (1980): 198–99, epistemoloji literatüründeki idrak otoritelerine genel ilgisizliğe işaret eder.

23 Bakınız Nikohlas Luhmann, **Trust and Power**, trans. Giovanni Poggi (New York: John Wiley and Sons, 1979), ss. 109–18.

24 Aristoteles'in retorik hakkındaki yorumları, akademik pratiğin postbilimist teorilerinde bilgi sayılması gereken şeyin birçok çağdaş incelemelerine temel teşkil eder. Mesela, Gadamer'in, Aristotelesçi retorik diye karakterize ettiği şeyi geliştirici kendine maledişini, "maddi retorikler"in doğuşuyla karşılaştırınız: Hans-Georg Gadamer, "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection (1967)," trans. G. B. Hess and R. E. Palmer, **Philosophical Hermeneutics**, ed. David E. Linge (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1976), ss. 19–24; Hans-Georg Gadamer, **Reason in the Age of Science**, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981), ss. 69–87; ve Michael Calvin McGee, "A Materialist's Conception of Rhetoric," **Explorations in Rhetoric: Studies in Honor of Douglas Ehninger**, ed. Ray E. McKerrow (Glenview, Ill.: Scott, Foresman, 1982), ss. 23–48.

deki retorisyenler bilimden formel/mantıksal argüman diye sözetmişlerse de, Aristoteles'in varlığını teslim ettiği retorik, bilimler içinde bir yer edinmek amacında değildi.[25] Bir rasyonel filozof olduğu halde, Aristoteles için, retoriğin hakikatle/doğruyla hiçbir zorunlu ilişkisi yoktu. O, bütün şartlar eşitse, hakikatin retorik mücadeledeki yanlışlık üzerinde bir avantaja sahip olacağı iddiasıyla, başını hafifçe vicdan istikâmetine çevirir. Fakat retorik problemi, retoriğin Aristotelesçi mimari organizasyon içindeki **varoluş nedeni**, hakikat/doğru değil, **bağlılık**'tır. İnsan, farklı kamu forumlarının herbirinde yargıda bulunma gücüne sahip olan izleyicilerin güvenini ve desteğini nasıl kazanır? Bu problem, bilimizm yanlılarının sık sık iddia ettikleri gibi, çoğu taraf tutma/savunma ilk etapta hakikati-dikkate almadığı içindir ki, taraftarlar "sorun teşkil eden şeyi" birkez anladılar mı, kendi varlığını sürdüremez – Atina'dan Madison Avenue'ya kadar çağlar boyunca sofistler, hakikat arayışından bağımsız bağlılık üretme tekniklerinin pratiğini yaptılar. Fakat, retoriğin, hakikati-dikkate aldığı durumlarda bile, keşfin mantığının, farklı izleyicilerden önce kamu doğrulamasındaki bir mantık/akıl yürütme tarzı olarak anormal fonksiyonları bulunabildiği için, araştırmanın sonuçlarını muhafaza edemez. Bir bilimsel cemaâtte dayanışma üreten argümanlar, bu yüzden, "aynı olgulardan" rant sağlayan kuruluşların, Kongre organlarının, gazetecilerin, ya da sıradan insanların ikna edici buldukları "önemli ölçüde basitleştirilmiş, popülarize edilmiş argüman türleriyle" mukayese edildiklerinde, "teknik ve anlaşılmaz sözlerle doludur."[26] Bilimsel söylem, yayılmasının doğurduğu şartlar tarafından öylesine kesilip budanarak şekillendirilir ki, nihaî noktada ona bilimsel

---

[25] Sözün gelişi, bakınız Paul Newell Campbell, "The Personae of Scientific Discourse," **Quarterly Journal of Speech 61** (1975): 391–405; Walter B. Weimer, "Science as a Rational Transaction: Toward a Non-Justificational Conception of Rhetoric," **Philosophy and Rhetoric 10** (1977): 1–29; Michael A. Overington, " The Scientific Community as Audience: Toward a Rhetorical Analysis of Science," **Philosophy and Rhetoric 10** (1977): 143–64. James L. Kinneavy, Aristotelesçi şemanın bilime teşmilinin, "aynı türden iknanın, dar anlamıyla ikna edici faaliyetler olarak bilim, bilgi verme ve izahla da gerçekleştirildiğini ima ettiğini" öne sürerek, kuraldışı olduğunu öne sürdü (**A Theory of Discourse: The Aims of Discourse** [Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971], s. 217.Biz, bilimde gerçekleştirilebilen ikna türüyle değil, iknanın yerine getirdiği fonksiyonlarla ilgileniyoruz.

[26] Sözün gelişi bakınız Michael Altimore, "The Rhetoric of Scientific Controversy: ecombinant DNA," yayınlanmamış metin, University of Iowa, 1982; Michael Altimore, "The Social Construction of a Scientific Controversy: Comments on Press Coverage of the Recombinant DNA Debate," **Science, Technology, and Human Values 7** ((1982): 24–31; Allan Mazur, **The Dynamics of Technological Controversy** (Washington, D.C.: Communications Press, 1981; John Lyne, "Ways of Going Public: The Projection of Expertise in the Sociobiology Controversy," **Argument in Transition**, eds.:David Zarefsky, Malcolm Sillars, and Jack Rhodes (Annandale, Va.: Speech Communication Association, 1983), ss. 400–15.

kimliğini armağan eden şey, bilimadamları tarafından üretilmiş bulunmasıdır. Bilimin nitelikleri, ısbatlama çeşitleri ve tarzları, bağlılık arayışındaki izleyicilerin beklentileriyle birlikte ortak değişkenlerine dönüşürler.[27]

Aristotelesçi retorik ile bilimizm arasında güçlü bir yakınlık vardır: bilimadamları için bilimsel yöntem nasıl nötr bir araç ise, Aristoteles için de retorik moral bakımdan nötr bir araçtır. Bu görüş, hakikat ya da hurafe veya her ne olursa olsun başka herhangi birşey konusunda da nötr araç konumundaki retoriğin, tercih edilebilir bir yargı arayışında eşit ölçüde zorunlu olduğunu dile getirebilir. Retorik hangi amaçla kullanılıyor olursa olsun, delillerinin/ısbatlamalarının niteliğiyle yargılanabilir. Aristotelesçi şemada, kabul edilebilir deliller **ethos** (konuşucunun güvenilirliği), **pathos** (izleyicilerin psikolojik durumu) ve **logos** (argümanın kendisinin apaçık rasyonalitesi) başlıkları altında yeralırlar. Bu kaynaklar arasında muhtemelen en başta geleni, **ethos**'tu: nihaî noktada retorisyenlerin moral karakterine bağlı bulunan retoriğin moral niteliğiydi.[28]

Ancak retoriğin fonksiyonu, kabul edilebilir deliller sağlamak değil, ilgili olgulardan bir eyleme. onları hesaba katan bir düzenlemeye geçmeyi sağlayacak kararlar ve yargılar çıkarmaktır. Retoriğin başarılı uygulaması, bu yüzden, eylemi destekleyerek doğrulayabilen bir tür otoriteyi varsayar. Retorik otorite modelinde, güvenilir uzmanlar, **yargıda bulunma edimini kolaylaştırmalıdırlar** – yani onlar, kolayca eylem diline tercüme edilebilen bir bilgi diliyle, eylem dilinin bilgi diliyle bütünleşmesine destek olan bir bilgi diliyle konuşmalıdırlar. Bu yüzden, Burke'ün gözlemlediği gibi, anlamlı eylem ilkesinin kendisini sosyal bilimlerin vokabülerinden temizlediğimizde, bir bilimsel incelemenin "bulgularını" anlamlı eyleme nasıl tercüme etmemiz gerektiğini bilmediğimizi keşfetmek, bizi şaşkınlığa düşürmemelidir.[29] İyi ya da kötü, ve genellikle hem iyi hem kötü,

---

[27] Bu durum, hiç şüphesiz, sapmaya davetiyedir, fakat, hakikatin/doğrunun, retoriğin yardımına ihtiyaç duyduğu düşüncesinde içkin/mündemiç sapkın hiçbir şey yoktur. Platon'dan Pierce'e filozoflar, felsefe her ne kadar genellikle (Derrida'nın gösterdiği üzere, dökonstrüksüyona duydukları öfkeyle birlikte) retorik olanı aşağılayarak kendi kendisine saygısını sürdürmüşse de, hakikatin retoriğin yardımına muhtaç olduğunu kabul ettiler. Bakınız Jacques Derrida, "The White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy," **New Literary History 6** (1974): 7–74.

[28] Aristoteles şöyle söylemektedir: "bu sanat üzerine düşünen bazı yazarların savundukları gibi, konuşucunun dürüstlüğünün, ikna ediciliğine hiçbir katkıda bulunmadığı doğru değildir; tam tersine biz, onun karakterinin [**ethos**] bütün ikna araçlarının en etkilisi olduğunu bütünüyle doğruladık" (**Rhetoric**, I: ii: 10–15, 135 6a). Aristoteles'in yazılarında en fazla dikkate alıyor göründüğü şey, izleyicinin nihai noktada, bir konuşucunun ehliyetli, akıllı ve güvenilir olduğunun anlaşılmasının etkisi altında bulunmasıdır.

[29] Kenneth Burke'ün şu eserindeki, "Scope and Reduction," tartışmasına bakınız: **Grammer of Motives** (New York: Prentice-Hall, 1945), ss. 59–126. Daha sonra Burke

retorik modelde otorite, idraki (cognition), belirli bir taraflı/eğilimli tarz içinde harekete geçirir. Retorik, yalnızca doğruluk imtiyazı elde etmenin dışında, **iddialarını doğrulamalıdır**; o, bir amaç uğruna yargıda bulunmakta ısrar eder ve bu, onu otoriter/güçlü kılan yeteneğin ta kendisidir. Retorik otorite, inanç ve alışkanlığın hitabedilen cemaât içindeki sürekliliğine özel ilgi göstermeye; "insanların düşündükleri şeyde" ısrarını anlamaya ve vurgulamaya; bir etiket meselesi olarak değil, aksine, etkili olmanın bedeli olarak genel/ortak bilgiye saygı göstermeye; ve onu tanımlarken veya yeniden tanımlarken bile sağduyuyla uyumlu olmaya mecburdur.

Antiretorik

İleri sürmüş bulunduğumuz gibi, Batı felsefesinde ve bilimindeki merkezî motif (güvenilir araçlar ve yöntemlerle bilginin emniyet altına alınması/sağlamlaştırılması), genelde retorik modele karşıt farklı bir otorite modeline sahiptir. Antiretorikteki kaynaklarına atıfla birlikte biz buna Platonik otorite modeli diyoruz. Platonik otoritenin fonksiyonu, bağlılar kazanmak değil, bilgi iddialarının doğruluklarını, başkalarının onayı konu dışı veya birinin sözkonusu iddia içinde kendine güveninin tamamlayıcısı olacak tarzda ısbat etmektir. Otoritenin **konumunda** çok sayıda değişiklik sözkonusudur; bazıları onu, rasyonel bakımdan kendi kendisi hakkında derin düşünme eğilimindeki bireyde görürken, başkaları empirik açıdan doğrulanabilir olgularda, otorite kabilinden metinlerde ve özellikle de Descartes'tan beri, doğru yöntemi bularak kullanmakta görür.[30] Her nasıl tanımlanmış olursa olsun, Platonik modelde otorite, ilkece insanî iradeden bağımsız şekilde varolabilen türde doğrunun/hakikatin üretimiyle ya da ifşa edilmesiyle tesis edilir. Bilginin fonksiyonu ya da uygulaması sorununun, basitçe, doğruluğuna güvenin sağlamlaştırılması problemiyle ilgisi yoktur.

---

bir "Hamletçi daha fazla araştırmaya başvurularla kuşatıcı kararları erteleme stratejisinden" sözeder. "Uzmanlıklarının doğasına sarılarak [bilimadamları], akıllı kararlar almakta bize yardım etmek için daha fazla ve yine daha fazla veri toplayabilirler. Ve bu mesele, kuşkuya yer bırakılmaksızın belgelendiğinde, onu bir kuşku gölgesi bırakmaksızın ele alarak belgeleyebilirler. Şurası muhakkaktır ki, tahsisatlar bitinceye kadar uzun bir süre onlar için yapılacak birşey olacaktır; çünkü, dünya tarihinde hiçbir karar asla, "zorunlu olguların tamamı" temelinde alınmamıştır ve kaldı ki hiçbir zaman, bütün zorunlu olgular temelinde alınamayacaktır" (s. 247).

[30] Rasyonel otoritenin, onyedinci yüzyıldan sonraki arayışının etkili bir tarihi için bakınız William W. Bartley, III, **The Retreat to Commitment** (New York: Knopf, 1962), ss. 110 vd. Rasyonel doğrulamaya/ısbatlamaya başvuru dışında başka antiretorik kolların bulunduklarını da kaydetmeliyiz. Sözün gelişi irrasyonalizm, eşit ölçüde antiretoriktir, fakat, o elinizdeki tartışmanın kapsamı dışında kalmaktadır.

Bu yüzden, antiretorik çerçeve içinde bilginin diliyle eylemin dili arasında hiçbir kolay gidiş geliş hareketi yoktur. Akademisyenler, "kendi bilimlerini kirleten" ahlâkî ilkelerini, politik ideolojilerini, dinî inançlarını bir yana bırakın, **is/olan** ile **ought/olması gerekeni** birbirine karıştırmamakta ısrar ederler. Dil, herhangi bir önyargı imasını yoketmek amacıyla dikkatle seçilir – bazıları, "gözlemin" "yorumun," "raporun" "argümanın," "bulguların" "çıkarım/sonucun" yerini aldığı konuşma tarzlarında zihnin bile ortadan kalktığını öne sürebilmektedirler. Gerçekte, bilimsel bulgular, **tam da**, popüler ya da akademik önyargılarca desteklenmeyen "sezgi karşıtı (counterintuitive)" şeyler oldukları **için** hakikate duyulan özel tutkunun nesnesi haline gelirler. Burada otorite, hakikatin/doğrunun, izleyicilerin konuşucularla paylaşabilecekleri herhangi bir amaçla bağlantısından çok, hakikate ulaşmanın aracıdır. Platonik antiretorik modelde otorite, **ethos** ile **pathos**'un manipüle edici potansiyel güçlerinden kaçınılırken, bir yöntemin hakikat/doğru üretme kapasitesini yansıtmak dışında başka hiçbir şey yapmaya çalışmamalıdır.

Genellikle epistemik açıdan otorite olarak saygı gösterilen kriterler, izleyiciden bağımsız bir şekilde sabit durumda bulunan ve "ortak bilginin" ve "sağduyunun" karşısında boyun eğmeyen kriterlerdir. Düz ve dar bağımsız standartlar çizgisine uygun hareket edilmek suretiyle, ilerici bir biçimde, cehaletten doğan hurafelerin (genellikle dinî inançları içeren hurafelerin – hemen hemen bütün formülasyonlarında bilimizm resmen ateistik olma korkusuna nadiren son verir – yerini alacak hakikatlerin/doğruların ilerici bir biçimde ifşa edildiği varsayılır. Yeni ifşa edilen doğruların büyük çapta bağlılık kazanamaması temelde, konudışı birşeydir; yani, bilginin **etkinliliği/müessireyeti**, yalnızca bir inanç sosyolojisi bağlamında ilgi çekici olabilir. Bu yüzden, retorikle felsefe arasına, saf inançla gerçek bilgi –ortodoks görüşün "ısbatlanmış doğru inanç" saydığı bilgidir – arasındaki farklılığa göre bir ayırım çizgisi çekilir. Bilimizme destek sağlayan felsefe, inancın yaratılmasını genellikle başka bir yerde ele alınması gereken psikolojik (veya sosyolojik) kirli iş olarak kapı dışarı ederken, doğrulama/ısbatlama ve doğruluk şartları üzerine vurguda bulunur. İzleyici eğilimlerinin karmaşasını araştırma mahkemesine sokmak, bu üniter bilim resmini tehdit edecek ve güven belgeleri üzerindeki kontrolünü tehlikeye atacaktır. Bu tür bir resim, gayet tabii, bilginin, insanî yargı ve eyleme girme tarzından ayrılabilen birşey olduğu yolundaki açıkça imkânsız bir fikre bağlıdır.

Diyalektik Gerilim

Retorik ve Platonik otorite modelleri arasındaki tarihsel gerilim, genellikle, birbirlerini karşılıklı dışarıda bırakan inancın üretimiyle ilgili iki yaklaşım arasındaki bir gerilim olarak sunulur.[31] Bununla birlikte, retoriğin objektif/nesnel bilginin yardımına başvurduğu ve objektif bilgiyle özdeşleşen retoriği mahkûm edişin, kullanılabilir en etkili stratejilerden biri olduğu yolunda bir fikir vardır. Hiç kimse, Platon'dan daha büyük bir strateji ustası olamaz. Bizim zamanımızda, bilimin retoriğinin ustaları, en korkunç retorik **ethos**'u emrediyorlar. Onlarınki, retorik olmama iddiasında olan saf retoriktir.[32] Mahkeme duruşmasında, basınla mülakatlarda ve mahkeme takibatlarında uzman tanıklığı, çağrılan izleyicilerin tutumlarıyla çok sayıda piyono anahtarıyla oynandığı gibi oynanırken bile, objektivite retoriği gösterisi yapar. Retorik olarak hareket etmeyen uzmanların tanıklığına aşırı inanç, icraları üzerinde bir aura oluşturur. Bu, bu tür bir retoriğin aldatıcı olduğu anlamına gelmez; çünkü, bu tür konumlarda uzmanlar, tanıklık yapan uzmanlar kendi aldatıcılıkları konusunda büyük ölçüde bilgisiz oldukları **için** fonksiyonunu tıpkı yapılması gerektiği gibi yerine getirir. Yani onlar, kendi tanıklıklarının doğruluğunun (ve sınırlarının) metodolojik kesinliğince içten ikna edilmişlerdir ve karar alıcıların aynı argümanlarla (bazı nitelikli istatistiki ihtimallerle sınırlı argümanlarla) ikna edilebileceklerine inanırlar. Aslında, karar alıcılar, uzmanların anlattıkları "hikâyeyi" "büyük resimde" anomaliler arayarak, istatistiki ihtimaliyetin gizlediği "nihaî sonucu" araştırarak ve son noktada samimiyet, iyi niyet ve dürüstlük göstergelerini titizce inceleyerek dikkatle dinler. Akılla bilgi vermeyi deneyen uzmanların, daha önceki çağlarda, bir başeğme hareketiyle, krallara, rahiplere, büyücülere ve sihirbazlara tahsis edilen iktidara/güce **boyun eğilmiş olunmasına** son vermiş bulunmaları ironiktir. Bir kural olarak, boyun eğilen karar alıcılar, uzman tavsiyesine temel teşkil eden rasyonel prosedürü ne anlarlar ne de ona dikkat ederler; onlar için biricik delil yiyip bitirmektedir (at the eating); en hayatî sorunlar dışında, daima, çenesi kapatılacak bir hatalı uzmana takılma zamanı vardır.

Antiretorikteki bu apaçık çelişki, retorik ve Platonik otorite modelleri arasındaki gerilimin bir diyalektik tasvirine davetiye çıkarır. Bununla birlikte, Anthony Giddens'ın öne sürdüğü gibi, üretici olmayan/verimsiz

---

[31] Bakınız Samuel Ijiselling, **Rhetoric and Philosophy in Confilict: An Historical Survey** (Boston: Kluwer Academic Press, 1976); Brian Vickers, "Territorial Disputes: Philosophy **versus** Rhetoric," **Rhetoric Re-Valued**, ed. Brain Vickers (Binghampton, N. Y.: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1982), ss. 247–66.

[32] Pozitif sosyal bilimin gizli retoriğinin klasik incelemesi şu çalışmadır: Richard Weaver, "The Rhetoric of Social Science," **The Ethics of Rhetoric** (Chicago: Henry Ragnery, 1953), ss. 186–210.

"çelişki" anlayışlarının bilincinde olmalıyız.[33] Karşıt alternatifler, birinin diğeri tercih edildiği için reddedilmesi gerekecek tarzda birbirlerini karşılıklı dışarıda bıraktığı ortaya çıktığında, bu ilişki, karşıtlar, karşıtlıklarıyla bir anlama birliği yaratamadıkları için gerçekte diyalektik bir ilişki değildir.[34]

Bu yüzden, mesela, retorik modelin savunucuları, deney ve gözlem tarafından değil, kültürel mutabakatlar ve gelenekler tarafından garanti altına alınan bağlılıkların değerini düşürdüğü için antiretoriği olumsuz şekilde reddettiler. Eğer bu durum, alternatifler arasında yapılacak tercihi zorlayan bir durum olarak algılanırsa, sonucu Platonik otoritenin toptan reddidir bu praksis içinde; üç aşağı beş yukarı toleranstan yoksun anti-entellektüalizm olarak tercüme edilir.[35] Bilimizm yanlıları, retorik otoritenin görünüşteki irrasyonalitesine modavari bir tepki gösterdiklerinde, sonuç, genellikle toplumun en köklü, benimsenmiş ve retorik yoluyla sağlamlaştırılmış inançlarına donkişotça bir saldırıdır. Bu yüzden, mesela, gözde fizikçi Arthur Kantrowitz'in 1976 yılında yaptığı bir Bilim Mahkemesi yaratılması önerisi, İngiliz aristokrasisinden çok daha eski bir Anglo-Amerikan bağlılığı durumundaki bir meslektaşlar jürisince yargılanma hakkına karşı çıktı. Bilimizmin retoriği içinde anlaşıldığında, bu, makûl bir düşünceydi: Bilim Mahkemesi tartışmalı teknik sorunlar konusunda yargıda bulunma fonksiyonunu yerine getirecekti. O nedenle, sözün gelişi, mahkeme, yapay tatlandırıcıların insanlarda kansere neden olup olmadığına karar verebilecekti. Çok kalifiye uzmanlardan sağlanan en iyi bilimsel delilleri dinleyerek mahkeme, olguya ilişkin sorunlar üzerinde yargıda bulunabilecekti. Politik olarak oluşturulmuş karar-alma yapıları böylece, en kalifiye zihinlerin sıkıntı verici, gizemli teknik sorunları halledeceğine güvenerek hareket edebilirdi. Fakat, uzmanların yargıçlara dönüştürülmesinin icabetmesi, kamu yargısının kapasitesinin düşürülmesidir. Bu düşünce yaygın bir şekilde tartışıldığı halde, kamusal hayatta gündeme geldiği her yerde vaktinden önce öldü: hiç-

---

[33] Anthony Giddens, **Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis** (Berkeley: University of California Press, 1979), 131–64; Aynı yazar, **A Contemporary Critique of Historical Materialism** (Berkeley University of California Press, 1981), ss. 230–39.

[34] Bakınız Everett Lee Hunt, "Dialectic: A Neglected Method of Argument," **Quarterly Journal of Speech** 7 (1921): 221–32, Keza bakınız Hans-Georg Gadamer, **Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato**, trans. P. Christopher Smith (New Haven: Yale Universtiy Press, 1976).

[35] Bakınız Richard Hofstadter, **Anti-Intellectualism in American Life**, reprinted ed. (New York: Knopf, 1966 [ilk baskısı 1962]).

bir kamusal yapı/kurum özgürlüğü bilgilendirilmiş uzmanlıkla takas etmeye istekli olamaz.[36]

Uygun şekilde ele alındığında, retorik ve Platonik otorite modelleri arasındaki diyalektik gerilim, basit biçimde, iki rakip yaklaşım arasındaki gerilim değildir; çünkü böyle bir durumda, yaklaşımlardan biri diğer yaklaşım karşısındaki zaferini alkışlamayı umut edebilir. Otorite için gerekli her kutup, aksine, öteki kutupla birarada mevcut bulunması ile kayıtlıdır. Karşıtlık ne sözlü kavganın sonucu olarak ne de mantıksal bilginin sonucu olarak elimine edilebilir; tersine güçle/bilginin üretici entegrasyonunu takviye edecek şekilde **çekilip çevrilir**. Platonik model, retorik model karşısında zafer kazanmış bir model olarak görülürse (tıpkı ilerici bilimin ilkel büyü karşısında zafer kazandığının söylendiği gibi), retoriğin varlığı, ideolojik tarzda araştırmacının mesleki kendine ilişkin görüşü içinde baskı altına alınıyor demektir; ikna etmeyi amaçlayan retorik argümanların, "sadece bilgi veren basit, açık önermelerle" karıştırıldığı açıktır. Tersi durumda, retorik tutum hakim ya da muzaffer tutum olarak göklere çıkarılırsa, postendüstriyel toplumun teknolojik kompleksliklikleri tehlikeli şekilde aşırı ölçüde basitleştirilmiş olur. Açıkça teminat altına alınmış bulunan kehanetler (mesela nükleer yokolma ile ilgili kehanetler), ilk etapta, herkesin elden çıkarılmasının düşünüldüğü "zorla satış" ikna etme teknikleriyle karıştırılır; diğer durumda, her patlama masalı, bilimsel tahmin gibi görülmeye başlandığı için panik başlar. Marifet bu yüzden, retorik ve Platonik otorite modellerini, **bir karşıtlar birliği** olarak düşünmektir.

Teoride, "karşıtların birliği, gereğinden fazla gizemli," Hıristiyan Teslis muamması gibi gereğinden fazla sır dolu birşey gibi görünebilir. Fakat

---

36 Bakınız, **Task Force of the Presidential Advisory Group on Anticipated Advances in Science and Technology**, "The Science Court Experiment: An Interim Report," **Science** 193 (1976): 653–56. Fiili tartışmanın büyük bölümü, eleştirel söylem kültürü içinde gerçekleşti. Sözünü ettiğimiz bayağı teklifin bu ölçüde ciddiye alınması, bilimizmin yaygın hegemonyasının deliliydi. Presidential Task Force (Başkanlık Görev Gücü), tavsiyenamesini bir geometricinin ideal yeterlilik ve otorite çizgisi anlayışına dayandırıyordu: "Bilim Mahkemesi, Pascal'ın tiranlığa ilişkin tanımı olan yeterliliğin ötesinde otorite genişlemesini daraltma hedefine yönlendirilmişti" (s. 653). Mahkemeye yöneltilen itirazların genellikle, bu tür bir mahkemenin idrak edilen otoritesinin muhtemelen kendi yeterliliğini aştığı gerekçesiyle yapılan itirazlar olması ironiktir. Bakınız Nancy Ellen Abrams and R. Stephen Berry, "Mediation: A Better Alternative to Science Courts," **Bulletin of the Atomic Scientists**, April 1977, ss. 50–53. Bilim Mahkemesi'nin savunucuları, bunu her ne kadar basitçe fahişenin "münasebetsiz gidişatı" açısından karakterize etmiyorlarsa da, otoritenin retorik ve teknik boyutları arasındaki gerilimin bir ölçüde bilincindeydiler. Sözün gelişi Allan Mazur "özellikle ikna amaçlı rakibin, tıpkı başarılı bir mahkeme avukatının, mantığa değil sempatiye başvurarak bir jüriyi kendi tarafına çekebilmesinde olduğu gibi, yargıçları gösterdiği delillerden çok belagatıyla etkileyebileceğinden [yoksa baştan çıkarabileceğinden mi?]" endişe ediyordu. "Disputes Between Experts," **Minerva 11** (1973): 262.

pratikte, bu tür bir birlik, tanıklık yapan uzmanların hem epistemik hem retorik ihtiyaçları karşılamaları talepleriyle zaten gerçekleştirilmiştir. Tanıklık, iki "rakip" otorite kategorisini sürekli dökonstrüksiyona tabi tutan ve her onları karşıt biçimde fonksiyon icra etme durumuna getirme girişiminin bizatihi kendisinin retorik bir tutum olduğunu gösteren bir konuma yerleştirir: daha fazla sayıda uzman kendisini retorik manipülasyon "üzerinde" tuttukça, **ethos**'larının gücünü de o ölçüde takviye etmiş olurlar ve hatta onlara kendi fiilî teknik yeterliliklerinden bir ölçüde farklı şekilde otoriter biçimde konuşmalarına imkân veren güveni de o ölçüde takviye etmiş olurlar. Bu yüzden insanlar, teknik erdemliliklerinin şu ya da bu biçimde genelleştirilebilir olduğu varsayımıyla Margaret Mead'in, veya Carl Sagan'ın ya da Noam Chomsky'nin görüşlerini kabul ederler.[37] Grek retorik teorisinde, bu tür ünlü bilimadamları, **phronimos**'a – dürüst, tecrübeli ve bilgili kişi – ait itibar, ayrıcalık ve saygıya layık görülürler. Bu niteliklerin kombinasyonu, şu iki bilme tarzını paylaşırlar: **episteme** (burada Platonik otorite modeliyle özdeşleştirilir) ve **doxa** (burada retorik otorite modeliyle özdeşleştirilir). Bununla birlikte, ürünü, unsurlarından ayrı bitirilmiş çözüm kadar farklıdır: **phronesis**, karşıtların birliğiydi – inanç ve güç/iktidar karşısında **episteme**'den daha saygılı, **doxa**'dan daha istikrarlı ve güvenilir bir "pratik hikmet" idi.[38] Roma retoriğinde **phronimos** vizyonu, **vir bonus** doktrini diye ifade edilen bir kültürel ideale dönüştü: iyi bir vatandaş, kamuda, günün önemli sorunları hakkında "güzel konuşan iyi adam"dır.[39] Eğer Hans-Georg Gadamer haklı ise, insanlığın ondördüncü yüzyılda meselelere bilimizmle yaklaşma aşkı **phrone-**

---

[37] Gerçekte, teknik yeterliliğin ve retorik etkililiğin birbirleriyle yakından ilişkili olmadıkları muhakkaktır. R. Gordon Shepherd, örnekler kullanarak, marihuana içmenin tehlikesizliği sorununu gizlemek suretiyle medyanın ilkece, alanda fiilen araştırma yapmış bulunanlardan çok, "ünlü" bilimadamlarına güvendiğini söyler – gayet tabii ünlü bilimadamlarının tam işbirliğine. Bakınız "Selectivity of Sources: Reporting the Marijuana Controversy," **Journal of Communication 31** (1981): 128–37.

[38] Bakınız Lois S. Self, "Retorik and **Phronesis** : The Aristotelian Ideal," **Philosophy and Rhetoric 12** (1979): 130–45; Hans-Georg Gadamer, **Truth and Method**, trans. and ed. Garrett Barden and John Cumming (New York: Crossroad, 1982) ss. 278–305; Richard J. Bernstein, "From Hermeneutics to **Praxis**," **Review of Metaphysics 35** (1982): 823–45.

[39] Bakınız Prentice A. Meador, Jr., "Quantilian's **vir bonus**," **Western Journal of Speech Communication 34** (1970): 162–69; George Kennedy, **The Art of Rhetoric in the Roman World** (Princeton: Princeton University Press, 1972), ss. 496–514; Donald Lemen Clark, **Rhetoric in Greco-Roman Education** (New York: Columbia University Press, 1957), ss. 178–212.

sis'tir: "bilgi," pratik hikmeti oluşturan diyalektikte içerilmesi gereken şeyin bir parçası olmak dışında birşey anlamına gelmiyordu.[40]

Eğer hikmet olarak bilgi vizyonunun yeniden keşfedilmesi gerekiyor ise, ve eğer biz **phronesis**'i, Platonik ve Retorik otorite modelleri arasındaki diyalektik gerilimin çekilip çevrilmesinin ürünü olarak anlıyor isek, bilimizme gösterilecek açık tepki, retorik olana yeniden değer kazandırmaktan ibarettir. Bu tür bir yeniden keşif, günümüzde gerçekleşme aşamasındadır. Richard Rorty, bilginin gelişimini tasvir ederken "ısbatlamalardan" çok "muhabbetlere/konuşmalara," "gerçeklik" yerine "vokabülerlere" başvurarak suları tersine çevirenler arasındaki seçkin şahsiyettir. Bilimler gerçekliğe yaklaşamazlar ya da gerçeklikten uzaklaşamazlar. Üstelik Rorty, bilimlerin hakikate/doğruya doğru ilerleme kaydetmediklerini de öne sürmüştür. Eğer Galileo'nin teknik terminolojisi Aristoteles'in terminolojisinden daha üretici ise, doğanın hakiki aynası olduğu için değil, çok başarılı bir konuşma tarzı keşfettiği için daha verimlidir.[41] Rorty, Paul Feyerabend, Mary Hesse ve sosyal-pratik-olarak-bilim taraftarları haline gelen diğer filozofları okumak, bir özgürleşme hissi yaratır ve retoriği, günümüzde akademiyi birleştirmek amacıyla tercih edilebilecek en uygun çerçeve olarak ilan etmek amacıyla, içinde bir açık-engelli koşu düzenleme girişiminde bulunduğu akademideki hümanistlerin eski önyargılarına çok önemli bir rahatlama sağlar. Eğer akademisyenler gereğinden fazla kolay bir cevaba sıçrama yapsalardı, bu pratik, gerçekleşmelerinin imkânsızlığı ısbatlanmış bulunan bilimizmin kendi iddialarının mükemmelen taklitiyle sonuçlanabileceğinden, problem, "retoriğin" ne anlama geldiğini belirlemektir. Pozitivizm bütün ayrıntılarıyla bir birleştirici perspektif – tutarlı ve ideal olarak bütünleştirici bir yöntemler demeti – çizdiği için, eşit ölçüde "metodize edilmiş" bir retorik fikri, nihaî noktada, eşit ölçüde hatalı sonuçlara yolaçacaktır.

Retoriğin Metodizasyonu: Bir Dindarca Tutumun Diğeriyle Takası

Yazımıza, retoriğin "sanatların fahişesi" olarak patriarkal tasviriyle başladık ve dolayısıyla ona, bu tahayyüle dönerek son verebiliriz. İnsan bilim-

---

[40] Bakınız Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and Social Science," **Cultural Hermeneutics 2** (1975): 307–16; Gadamer, **Reason in the Age of Science**, ss. 1–20, 69–87.

[41] Richard Rorty, "Relativism," **Howison Konferansı**, University of California, Berkeley, January 31, 1983.

leri içinde, bilgiye yönelik bir tutum, beklentilerin yöntemle mutsuz evliliklerinin ayrılıkla sonuçlanmasından doğdu. Retorik bugün, geleneksel olarak antiretoriğin egemenliği altında kalmış bulunan disiplinlerdeki araştırmacılar için çekici birşeydir. Bu yazarların birçoğu onların oynaşmalarıyla hiçbir gerginlik hissine kapılmıyor; çünkü onlar fahişeyi, yalnızca akademisyenlerin ahlâkdışı saydıkları günahlardan naif arındırma umutlarını sürdürüyorlar. Her delikanlı, fahişenin altın kalbini keşfetmek ister; gerçekte fahişenin hatırı için değil, topluma belirsiz ve saf bağlılığını korumak için: insanlar, işleyen **mantıklarını** yalnızca, "retorik olmayı" dikte eden politik ve ekonomik aciliyetlerinin sebebini izah etmek amacıyla genişletme ihtiyacı duyarlar; ve forumdan akademiye, genelevden yatakodasına geçiş, retoriği metodik, akademik kafaların en iyi planları ve niyetleri için kullanıma hazır hale getirecektir. Bir ya da başka "yeni retorik," bir "araştırma retoriğinin" diğer pek mükemmel olmayan uygulamalardan, veya son zamanlarda çiçeklenen "pratik akıl yürütme" tasvirlerinden suni şekilde ayrılması, retoriğin kendileriyle, hatırı sayılır bir oyunu, en yüksek rasyonel standartların tamamlayıcısı durumunda bir oyunu oynamaya hazırlanabileceği bir yeni kurallar takımı sağlayabilir.

Fakat eğer retorik bu tür bir tutumla benimsenirse, ne gibi engellerle karşılaşabilir? Eğer araştırmacıların özlemleri, bilimizmi benimsediklerinde sahip bulundukları özlemlerle aynı ise (yani eğer oynaşmanın amacı, bir olması gereken ideal bilgi imajı içinde dünyayı dönüştürmek ise), evlilik problemlerinin, ne eşle ne de fahişeyle, aksine, kesinliği, dayanışmayı ve diğer temizlik/saflık vizyonlarını fetişize eden profesörle ilişkisinden doğduğu açıkça ortaya çıkacaktır. Bazı yazarlar – kesinlikle Habermas ve muhtemelen Rorty – asla varolmamış ve bütün ihtimaller dahilinde varolamayacak olan bir retorik türü tahayyül ederler. Habermas'a göre bu retorik, içinde farklı güç ilişkileri türünde şeylerin ve doğruluktan ve işbirliğinden mahrumiyetin, ikna etmenin sözde hakiki gücünü "tahrif" edemeyeceği bir durum olan "ideal konuşma durumunda" gerçekleşebilecektir. Hiçbir şey, daha iyi argümanın gücüne gölge düşüremeyecektir.[42] Rorty'ye göre, retorik, akıl kuralı ya da yöntem konvansiyonları/mutabakatları tarafından değil, kamu davranışına ilişkin dile getirilmemiş elitist kodlarca yönlendirilen kibar (polite) muhabbette ve araştırmaya özgü konuşmada ortaya çıkar. Eğer kibarlık (politeness), kişisel-çıkarın ve kültürel önyargıların uyuşmasına yolaçıyorsa, eğer ideal konuşma durumu hünerle imal edilebiliyorsa,

---

[42] Habermas'ın anlayışının retorik bakış açısından bir eleştirisi için bakınız Thomas B. Farrell, "The Ideality of Meaning in Argument: A Revision of Habermas," **Dimensions of Argument: Proceedings of the Summer Conference on Argumentation**, eds. George Ziegelmueller and Jack Rhodes (Annandale, Va.: Speech Communication Association – American Forensic Association, 1981), ss. 905–22.

bazı standartlar, bir fiilî retorik etkileşiminin kusurlarının belirlenebilmesini engelleyebilecektir. Bununla birlikte, idealler olarak bile heriki kavram da zarar görecektir; çünkü, böylesine endişesiz ve ruhsuz bir dünyada herhangi bir argümanı ciddiye almamamız için yapılabilecek pek birşey kalmayacaktır (Feyerabend'in, "duruş/kanaat içermedikleri için hiçbir şey söylemeyen argümanlar" diye nitelendirdiği üzere, bilimlerde bile).[43]

Kendi nihaî kontekstleri Platon'un ve Descartes'ın konuşmanın kişilikten arındırılabilen imkânsız dünyalarının kabusunâ davetiye çıkaran türden konuşma (veya "muhabbet") durumları tasarlamanın tarihi konu dışı bırakması ve kültürel ya da sosyal farklılıklarımızdan bağımsız sayılmaları ironiktir.[44] Böyle bir rüyanın gerçekleşebilmesi, giderek daha fazla uzmanlığa ihtiyaç duyan bir dünyada, onun saf fonksiyonsuzluğundan, belki de şeytansılığından daha çok problemli değildir. Güç/Bilgi, postendüstriyel bir dünyada parçalanamaz bir ünite, parçalanma tehlikesi altındaki bir tekil terimdir. Politik ekonominin ilgileri/çıkarları ile araştırmacıların ilgilerini/çıkarlarını ayrı şeyler olarak düşünmek ve sonra da araştırmacıların ilgilerini/çıkarlarını idealize etmek, teknik ve sosyal akıl yürütme arasında, Three Mile Island'ın yanıltıcı istatistiki moralitesini/ahlâkını üretebilen bir gediğe yolaçar. Akademisyenler, akademik olmayan geleneklerin oyununu oynamayı hakir görerek, kendi vokabülerlerinin ve düşünce standartlarının doğruluğuna yürekten inanma eğilimindedirler. Eğer retoriğe dönüş yalnızca, içinde araştırmacıların retoriğin, varolan bütün bir etkileşime dayalı sosyal süreç değil, kendi projeleri, kendi varoluş nedenleri olduğunu iddia ettikleri bir sosyal hareketin akademik versiyonu haline gelirse, hiçbir açık sonuç ve en küçük bir yarar beklentisi içermeyen bir akademik sofuluk diğeriyle takas edilmiş olacaktır.

Mesele, bilginin geniş ve birbiriyle örtüşen cemaâtler içinde cisimleşme tarzlarını, zihinsel hayatın dokumasının belirleyicilerinden biri dışında

---

[43] Paul K. Feyerabend, **Science in a Free Society** (London: HLB Verso Editions, 1978), s. 61.

[44] Rorty'nin bu tür bir eğilimle hiçbir şekilde özdeşleştirilmemesinde de hatırı sayılır bir ironi bulunmaktadır; çünkü, bu "rüya," onun konumundan yapılan polemik saldırının birçoğunun hedefidir. Biz yalnızca "**muhabbeti/konuşmayı**, kendisiyle bilginin anlaşılabileceği nihai kontekst olarak görmenin" (Rorty, **Mirror of Nature**, s. 389) retoriğe ilişkin imalarından birinin, muhabbeti/konuşmayı, diğer sosyal pratiklerden **izole etmek** olabileceğine işaret etmek arzusundayız. Akademiye politik ekonomi içinde anlamını armağan eden şey, onun gizemli konuşmasının, karar-alıcıların kendi kendilerini ve kamuyu, ideolojik unsurların siyaseti formüle etmekle ilgisinin bulunmadığını düşünmelerini sağlamak amacıyla kullanabildikleri "sağlam veriler," gelişen ve yararlı teknolojiler bakımından olumlu sonuçlarının bulunmasıdır. Eğer akademisyenlerin, kendi ürünleri olarak "muhabbetle/konuşmayla gerçekleştirilen dayanışma"' dışında hiçbir iddiaları yoksa, bu durumda, politik anti-entellektüalizme açık davetiye çıkarılıyor demektir.

hiçbirşey olmadığı bir sosyal yapıyla nasıl örülebildiğini anlamaktır. Bütün akla dayalı/makûl süreçler tek bir rasyonalite ilkesine (kendi tercih ettiğimiz ilke bir yana) boyun eğiyor olamaz.[45] Bu yüzden, bütün rasyonel kişilerin, argümanların açıklamasını yapmanın farklı ve rakip tarzları bulunduğu için, kendi inançları konusundaki iddiaları kabule ikna edilmiş bulunmaları gerekmez. Argümanlar gerçekte, genelde bir özel retorik taktikler durumundan başka birşey değildirler (bazan pek etkili olmayan mahirane manipülasyon tarzlarıdır) ve onların ciddi bilginin anahtar belirleyicisi oldukları varsayımı doğru değildir. Bilginin bilimsel uzmanlık imajı içinde modellendirilmesi (ve dolayısıyla "sağduyunun" kamu tarafından sorgulanmaksızın kabul edilen soyut teorilere tabi kılınması) hem bir entellektüel tuzak hem de bir kamusal zarar olabilir. Bu yüzden Feyerabend bir tür "anarşizm"in, yani **takviye edilmiş** Platonik otoritenin daha pragmatik birşey lehine reddinin öncülüğünü yapar. Bu noktada, Rorty ile bir postmodernist kalabalık hemen hemen uzlaşma içindedir. O halde bundan, araştırmacıların otorite idesinin bizatihi kendisini terketmeleri gerektiği sonucu çıkar mı? Artık **retorik otorite** "anarşik", ortak standarda indirgenemez birşey olarak mı düşünülmelidir?

Otoritenin Platonik modeldeki başarısızlığı hiçbir şekilde, otoritenin retorik modeldeki başarısızlığına işaret etmez; bir retorik ortak temel arayışı, epistemolojik bir temel arayışının muadili değildir. Akademik söylem, bir biçimde doğrudan dış baskılardan kaçılarak sığınılabilen (nisbeten/görece) bağımsız araştırma olma imtiyazının keyfini yaşar. Bilginin retorik üretimi, çok daha entegre edici bir sorundur – yani, sosyal bilgiyi sosyal kontekstler içinde "düşünme" sorunu.[46] Retorik, akademik pratiklerin ya da entellektüel modaların değişebileceği tarzlarla aynı tarzlarda değişmeyen mükerrer ve somut şartlar üzerinde çalışır. Eğer bir "özgür zihin oyunu" olarak ortak temelleri bulunmayan bir retorik düşünülürse, retorik safsataya (sophistry) (veya poetik'e) indirgenmiş olur; eğer destek sağladığı gelişmelerde temellendirilen birşey olarak düşünülürse, Platonik epistemolojiye indirgenmiş olur. Retoriğe dönüşün faydası yalnızca, insan retoriği kültürel olarak temellenen birşey olarak düşünürse tasavvur edilebilir: o, etkileriyle, araştırmanın gözönünde bulundurduğu izleyicilerin iknası için gerekli açık şartları yaratmasıyla ölçülür. Bu, ilgili insanların karşı

---

45 Soyut rasyonalite formları ile somut makuliyet arasındaki çelişki konusunda bakınız Chaim Perelman, "The Rational and Reasonable," **Rationality Today**, ed. Theodore F. Gerates (Ottowa: University of Ottowa Press, 1979), ss. 212–19.

46 Anthony Giddens, bir toplumun üyelerinin kronik biçimde o toplumun yapılarını yeniden üretmelerini mümkün kılan pratik bilgiyi açıklama ihtiyacından sözeder; biz onun "yapılaşma/yapılaştırma" açıklamasının, temelde, burada ortaya konulan görüşle uyumlu olduğuna inanıyoruz. Bakınız **Central Problems in Social Theory**.

karşıya geldikleri şartlara, akademinin içinde olduğu kadar akademinin dışında da, güçlü bir motivasyonla, bilgiyi genelde söylem içinde tatbik etmelerini geliştirebilmeleri için gerekli ayrıntılı ilgiyi göstermelerini körükler. Bu yüzden, araştırma retoriğinin kurucu ilkesi olarak, yanlış şekilde ikna ediciliğin kendiliğinden mevcut bulunduğunun, onunla karşı karşıya gelen herhangi bir rasyonel zihin üzerinde etkili olacağının varsayılmasında olduğu gibi, bir soyut ılımlı ikna nosyonuna başvuru yeterli değildir.

Kamusal tartışma alanında, söylemleri sınırlayan, fonksiyonlarını yerine getirme tarzlarını önemli ölçüde belirleyen **önkabuller** vardır ve bunlar tartışma içinde apaçık şekilde ortaya çıkmazlar. Onlar daha çok konuşmamızın verimini artıran ya da engelleyen "yapılaştırıcı yokluklar (structuring absences)"dır. Sözün gelişi, birinin Amerikan seçmenlerinin politik pratiğinin arkasındaki "sağduyuyu" kavraması sonucunu verebilen şu önermeler serisini düşünün:

1. Politikadaki kişisel nitelikler, akla dayalı söylemin teknik yeterliliğinden önemlidir ve önemli olması gerekir.
2. Haklılığını ısbatlama, mümkün politikalar arasından bir tercihte bulunma kriteri olarak değil, politik liderlerin bizatihi kendilerinin eyleme geçmeden önce bütün obsiyonları değerlendirmelerinin delili olarak önemlidir.
3. Hükümetlerin birey yurttaşların haklarına saygı gösterecek şekilde faaliyette bulunmaları gerekiyor ise de, sosyal düzen buna rağmen ayakta tutulmalıdır.
4. İnsanlar her ne kadar, belirli şartlar dahilindeki anlamlar ve uygulamalar konusunda uzlaşmamakta özgür iseler de, liberalizmin temel değerleri, eleştiriden muaftır – insanlar, ilkece, Anglo-Amerikan politik düzenine sistemik alternatifleri tartışmayı sürekli reddetmelidirler.
5. İdeolojik değerler, anlamları her eleştirel kullanım durumunda müzakere edilmeleri elzem olacak ölçüde müphem şeylerdir ve öyle kalmalıdırlar.
6. İyi politik konuşma, geleneksel organizasyonel otoritede temellendirilmeli, hükümet gücünün/iktidarının tatbikinin, akla dayalı söylem olduğu düşünülen şeyde zımnen muhafaza edildiği izlenimi verilecek şekilde inşa edilmemelidir.

Bu önermelerden herbiri, günümüzün ve son üç yüzyılın Anglo-Amerikan siyaset retoriğini karakterize ederler. Ve onlar, eğer bireysel değilse de kollektif olarak, akademinin düzenleyici idealleriyle bağdaşmaz şeylerdir. Başka bir söyleyişle, politik kültür, ve eleştirel söylem kültürü birbirleriyle açık bir karşıtlık içinde durmaktadırlar. Eğer biz, retorikle antiretorik arasında bir diyalog tasarısı inşa etmeye sahiden istekliysek, yukardakiler

türünde sayısız önkabulü ciddiye almamız ve onların gücünü kavramamız gerekir. Biz bu gücün, kişinin kendisinden beklentilerini karşılayamayan konuşmadan basitçe çekilebileceği – kişinin kolayca, entellektüel kokteyl partisinde (tabiri caizse) oynamak istediği dil oyununu terketmeyecek bir uygun entellektüel klik bulabileceği – imasını taşıyan konuşma metaforu tarafından yeterince portresinin çizilemediğine inanıyoruz. Bu tür bir düşünüş, akademik söylemin büyük bölümünün bir tasvirinin göstergesi olmaktan uzak değildir[47]; ancak, insan bilimlerinde birbirimiz ve daha geniş düzeyde kamu karşısında taşımamız gereken sorumluluğumuzun altının çizilmesini sağlamaz.[48] Eğer akademisyenler kendilerini, kibar muhatapları özgürce seçmeyi kolaylaştıracak tarzda konuşan kişiler olarak "tasavvur ediyorlar" ise, yaptıkları şeyin sadece konuştukları ithamına rıza gösterecek ve kendilerini isteseler de istemeseler de "uzman" araştırmacılar diye gören daha geniş bir izleyiciler toplumundan, yine de bir biçimde ayırmış olacaklardır.

Özetle, retorik kuşatıcı güç/iktidar yapıları, normatif bağlılıklar, pratik ihtiyaçlar konteksti içinde işliyor olmalıdır; insan bilimlerinin retoriği, başlangıç noktası olarak buna dikkat çeker. Mesele, Michael Foucault'yla birlikte, güç (iktidar)/bilginin bir ünite/birlik olduğunu keşfetmek, bu bağlantıyı açığa çıkarmanın, güçten ve tutkudan özgürleşme olacağını ümit etmek değildir. İnsan bilimleri daha çok, güç (iktidar)/bilginin, hayata istikâmetini veren söylemler içindeki kaçınılamaz bütünleşmesiyle başa çıkma yollarını aramaktır. Bilginin retorik olarak ele alınmasıyla dile getirilmek istenen şey, eğer retoriğin bir taraftan safsataya (sophistry) dönüşmemesi, diğer taraftan bir yeni akademik kendi kendini ebedîleştirme tarzı haline gelmemesi gerekiyorsa, budur.

---

[47] Bakınız Robert Hariman, "The Professional Scholar," Speech Communication Association tarafından Washington D. C.'de Kasım 1983'te düzenlenen **Kıta Avrupası Felsefesi ve Amerikan Retorik Geleneği** konulu seminere sunulmuş bulunan bildiri.

[48] Rorty'nin kibar konuşma tasarımı – bu tasarımda muhabbeti/konuşmayı vareden şey ortak amaçlardan çok, yurttaşlık (civility)'tır – söylemlerin egemen sosyal pratiklere göre yargılanacakları iddiası dışında ve bu söylemlerin "polis" olarak düşünülen baskıcı harici etkilerin yokluğunu gerektirdikleri iddiası dışında başka hiçbir genellemeye imkân vermez. (**Mirror of Nature,** ss. 357–94). Sosyal şartlarla bu alçak gönüllü reverans sosyal gücün/iktidarın kapsamlı yapılaştırıcı etkilerinin – bir söylemi fiilen ona müdahale etmeksizin şekillendiren etkilerin – önemini ciddi biçimde azaltır. Rorty'nin "polis" metaforunu, Jose Ortega Gasset'nin **Man and People,** trans. Willard R. Trask (New York: W. W. Norton, 1957), adlı eserinin 171–172. sayfaları arasındaki görüşleriyle karşılaştırınız.

Sembolik Realizm ve İnsan Bilimlerinin Düalizmi: Pozitivizm ve Romantisizm Arasındaki Tartışmanın Retorik Yeniden Formülasyonu*

Richard Harvey Brown

Benim bu denemedeki** retorik stratejim, diyalektik bir stratejidir. Pozitivizm ve romantisizm başlıkları altında, çeşitli antinomilerin (zıtlıkların,çev.) sentetik doğruların doğuşuna destek olmak amacıyla giriştikleri agonistik (tartışmacı,çev.) mücadeleleri, ayrıntılarıyla ele alacağım. Ana gerilim, hem mutlakçı pozitivizmin hem de indirgemeci hermeneutiğin temel arayıcı standartlarına karşı romantik geleneğin post-Nietzscheci, dökonstrüktif rölativizmi ile mutlakçı pozitivizm ve indirgemeci hermeneutik arasındadır. Söylemin ve yargının retorik kriterleri bu gerilimden doğarlar. Bu retorik kriterler daha esnek, ancak sübjektivistlerin ya da radikal kuşkucuların kriterlerinden çok daha katıdır. Bu kriterlerden bazıları, araştırmacıların hakikat partisinin üyeleri oldukları fikrinin bizatihi kendisince varsayılan diyalog (conversation) kriterleridir. Diğerleri, nedensel ya da doğurucu (generative) mekanizmaların açıklanmasının, saf olgu tanımları ya da anlamlarına tercihi gibi, tartışma formlarıyla ilgilidir. Ayrıca, tutarlılık, ekonomı vb. gibi geleneksel kriterler de vardır. Bir diğer

---

* Bu metin, Simons, Herbert W. (ed.), **The Rhetorical Turn/Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry** (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990), ss. 320-340'dan alınmıştır (H. Arslan).

** Bu denemeye yaptıkları eleştirilerden dolayı Robert Brulle ve Herbert Simons'a ve özellikle de bana dile getirmeyi tasarladığım şeyi anlamam konusundaki yardımlarından dolayı Herbert Simons'a müteşekkirim.

kriter, politiktir – belirli bir hakikati – söyleme biçimi, bir özgürleştirici (kurtarıcı,çev.) pratiğe destek sağlayabilir mi?

Ontolojiler epistemolojiler içerdikleri için, herhangi bir kavranabilirlik ya da hakikati (doğruyu, çev.) – söyleme kriteri kısmen, kendi kendisine atıfta bulunan birşeydir (self-referential). Bindiğimiz ve içinde olduğumuz bir otobüsü itemeyiz. Dahası, bu tür çok sağlam kriterler bile, belirli kontekstlere, amaçlara ve ilgilere göre kolayca rölativize edilebilir. Bu, daha sonra, şu soruları doğurur: hangi haklı nedenlerle ve ne zaman farklı kriterlere başvurulabilir ve farklı kontekstlerde yeralan ve farklı amaçları ve ilgileri bulunan retorların uzlaşma ihtimali nedir? Duruma bağlı anlaşılabilirlik ve uzlaşma kriterleri-üstü kriterler arayışı bizi yeniden temel arayıcılık sorununa döndürür ... ve diyalektik bu şekilde devam eder.

> Bu problem karşı konulamaz ölçüde reel bir problemdir, sadece teorik bir problem değil. O kısaca, idrakle kimliğin uyuşmazlığı olarak özetlenebilir. ... Hakiki, güçlü, teknik bakımdan zenginleştirici bilimin bedeli, onun açıklama stilinin, kendi kendimizi özdeşleştirdiğimiz terimlere dayanan fikirlerin kendilerini insafsızca tahrib etmesidir. ...İçinde yaşadığımız dünya ile [bilimsel] düşüncenin dünyası, aynı dünya değildir. **Labenswelt** (yaşantı dünyası, çev.) statüsünü yitirir; biz her ne kadar onda yaşamaya devam etmek zorundaysak ve yaşayabileceğimiz başka hiçbir dünya bulunmasa bile, onun değeri düşer ve biz onu ciddiyetle ele alamayız. (Gellner 1975, 101).

İnsan bilimi retorisyenleri, insanî tecrübenin bilgisinin kazanılması amacıyla dilin nasıl kullanıldığını araştırırlar.

Neden anahtar olarak dil tercih edilmektedir? Kısmen çaresizlikten, kısmen müsbet tavır takınmaktan. Çaresizlik, bilme tarzlarımızın göreceliği şartlarında düşünülemeyecek bir imkânsızlık olarak ortaya çıkan sabit ve itiraz kabul etmez hakikate ulaşma konusundaki çaresizliktir. Umut, yani olumlu tavır takınma, hem pozitivist nominalizmi hem de akıl ve özgürlüğü ısbatlıyorken bile romantik idealizmi aşan yeniden canlandırılmış bir hümanizm umududur.

Bu tür bir yeniden diriltilmiş hümanizm, hem pozitivist hem de romantik dil teorilerinin yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç duyar. Pozitivistler dili, olguların ya da nesnelerin kopyası olarak; romantikler dili, düşüncelerin ya da hislerin ifadesi olarak görürler. Birbirlerinin, bir gözleri kör ikizidirler. İkizlerden biri kapıyı sağ eliyle açar, diğeri, sol eliyle kapatır. Hareketin tamamı, farkında olunmayan bu işbirliği içinde şekillenir. İkiz ne kardeşiyle konuşur ne de bir illüzyonik kapıdan birlikte geçtiklerini görür. Çünkü dil, diğer tarafin olgular ya da nesneler dünyası veya sezişler ve anlamlar dünyası olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın içinden diğer tarafa geçilen birşey değildir. Aksine, bu dünyalar ve diğer bütün dünyalar bizim için, dilin dışında değil, dilin içinde varolurlar.

Tek gözlü pozitivist ikiz – onu Ayer (1946) diye adlandırabiliriz – dilin, eğer olguları ya da bu tür olgular arasındaki mantıksal ilişkileri temsil etmiyorsa anlamsız olduğunu söyler. İşte bu yüzden o herhangi bir pratik bilgeliğe, estetik bilgiye ya da kendi metafiziğine bile kördür. Tam tersine, tek gözlü romantik – Hirsch'in adıyla anılır – dili, niyeti, düşünceyi ya da psişik durumu önceleyen bir ifade etme aracı olarak görür. Bu yüzden o, kendisini dilde ifşa ettiği şekliyle hakikatten kopmakla kalmaz sadece, aynı zamanda araştırdığı dilin arkasındaki sübjektiviteyi de keşfedemez. Bir metindeki anlamı veya niyeti keşfettiğinde, onun, bunun, dile öncelik taşıyan bir "zihin durumunu," (Hirsch 1967) ya da "zihniyetleri" (Q. Skinner 1969) temsil ettiği iddiası, en iyi durumda, fuzulî bir iddiadır (Gadamer 1975).

Bu ikizler arasındaki tartışma, ürün vermemiştir. Etkili sosyal siyaset gibi, doyurucu sosyal teoride, hem objektif açıdan geçerli, hem de sübjektif açıdan anlamlı olmalı, kişilerin sosyal kontrollerinin menzili dışında kalan sosyal güçlerin açıklamalarını olduğu kadar kişilerin rollerinin anlaşılmasını da üretmelidir. Ancak, pozitivistler ile romantikler arasındaki tartışmanın terimleri açısından, böyle bir teorinin, herbir taraf, sosyal gerçekliğin doğası ve onu nasıl bilebileceğimiz konusunda farklı kabülleri benimseyeceği için, metodolojik bakımdan imkânsız olduğu anlaşılıyor. Bununla birlikte, herbir konum aynı zamanda, diğerini varsayar ve tamamlar; herbiri, eğer tek başına duruyorsa, kendi kendini reddeden bir konumdur. Sözün gelişi, B. F. Skinner (1971, 77–92, 99, 191–92, 195) gibi bir davranışçı, kendi konumunu, sağlam nedenlere göre tutarlı bir biçimde savunamaz; çünkü bu tür nedenler bilinçte ortaya çıkarlar ve tanımları gereği, davranışçının analiziyle ulaşılamaz nedenlerdir. Davranışçı muhtemelen, en üstün konum olarak çevresel determinizmi tercih etmiştir ve bu konum, yine de, onu tercih ettiği sırada reddettiği bir konumdur. Eğer determinizmin yanlış olma ihtimali, Skinner için reel bir imkân değilse, bu durumda, onun için bilimsel hakikat olma iddiasında bulunamaz. Fakat eğer, yanlışlık gerçekten mümkün ise, o özgürdür (March 1983, 482).

Tam bir determinizmin ve tam bir özgürlüğün zıt konumu, eşit ölçüde kendi kendini reddeden bir konumdur. Hiçbir ön belirlenimi (ön determinasyonu,çev.) bulunmayan bir dünya keyfi, anlamsız, saçma bir dünyadır; Sartre (1964, 418)'ın dile getirdiği gibi, içinde yalnızca iki alternatif bulunan bir dünyadır: "Her insan bütünüyle belirlenmiştir .. ya da aksi durumda insan bütünüyle özgürdür." Ancak Sartre'ın, insanların özgürlüğe mahkum oldukları tezi, kendi öncülleriyle çelişir; çünkü, bütünüyle absürd olan bir dünyada neden özgürlüğün, iyi inancın ya da aklın tercih edilmesi ya da hatta bunlara inanılması neden bir zorunluluk olsun? Sartre'ın özgürlüğünün, be-

lirli yapılarca sınırlandırılmış, pozitif içeriğe sahip, insanî ve doğru özgürlük olduğu anlaşılıyor (March, 1983, 485).

Hem pozitivist hem de romantik mutlakçılıklar, böylece, kendi kendilerini reddeden kişilerdir. Total uzlaşmaya imkân sağlayan bütünüyle belirlenmiş bir dünya varsayımı, kendi kendisiyle çelişir. Görüş noktalarının total farklılığını doğuran total kişisel özgürlük varsayımı, hiçbir ortak hakikat kriterinin bulunmadığı ya da hatta ortak anlaşılabilirlik kriterinin bulunmadığı mutlakçı rölativizme götürür (Wright. 1977a, 1977b.). Bununla birlikte, paradoks, total özgürlüğe özlem her ne kadar mantıksal bakımdan tutarsız total özgürlük anlayışının, bizim bütün kişisel sorumluluk ve ahlâki yargı nosyonlarımıza temel teşkil etmesidir. Hem sosyal düzen hem de insanî değerin, böylece, şu iki birbirine karşıt ve kendi kendileriyle çelişkili varsayıma bağlı bulundukları anlaşılmaktadır: objektivist nesnelliğe pozitivist bağlılık ve romantik sübjektif özgürlük anlayışı.

Bu kutuplaşmanın yoğunluğunun arttırılması, bilime-yönelimli bir toplumda hakiki bir insanî kültür ihtimali açısından katastrofik sonuçlar doğuracaktır. Bu kutuplaşma – pozitivizmle romantisizm, determinizmle özgürlük, kendi kendine yeterli sistemler ile kişisel etki, çok daha uç noktada hayatta kalma ile değerler arasındaki kutuplaşma – aynı zamanda epistemik biçimlere de bürünür. Bir tarafta, bilimin krallığına girebilecek şeyleri belirleyen ve başka herşeyi önyargı, duygusal ifade, temellendirilmemiş kanaat tarafına tevdi eden eşikbekçisi filozoflar vardır. Bu eşik-bekçileri – pozitivizmin çok-başlı köpekleri – bilginin bilim, bilimin de bilgi olduğunu ve başka hiçbir şeyin bilgi olmadığını öne sürerler. Onların desteği, başlangıçtan itibaren özne ile nesne, bedenle zihin, doğa ile kültür arasında bir kesin ayırım yaparak, doğanın kısmen eleştirel bir yorumu için açık bir alan yaratılmasına katkıda bulunur. Pozitivist epistemolojiler, bilimadamlarının yaptıkları şeyin veya bilimin işleyiş tarzının tasvirleri değildirler. Tersine, onlar normatiftirler; belirli bir bilme tarzını idealize ederek aklarlar (Gelner, 1975). Bununla birlikte, pozitivistlere göre, bilimsel düşünme modern uygarlığın temeli olduğu için, bizim bekâmız, bilimsel dünya görüşünün korunmasına bağlıdır.

Bunalımın diğer tarafında, pozitivizmin iktidarını yıkmaya ve insanın kendi-kendisini anlaması için bir epistemolojik teminat sağlamaya çalışan romantik geleneğin açık-kabul (open-admission) filozofları vardır. Terimi kullandığım şekliyle, romantik düşünürler, bilimsel açıklamadan çok sanatsal yorumu kendilerine model sayarlar. Novalis (1953)'in "Şairler doğayı, bilimadamlarından daha iyi anlarlar," veya Coleridge'in "Hakiki natüralist, dramatik bir şairdir," özdeyişine sempatiyle bakarlar. Bu tür antipozitivistler, bilimin sosyal, tarihsel ve lingüistik bir pratik olduğunu öne

sürerek onu rölativize ederler. Pozitivistlere göre problem, bilgiye götüren yolların dar ve doğru tutulması; romantiklere göre ise genişletilmesidir.

Belirlemiş bulunduğum karşıtlığın artık modasının geçtiği, günümüzde pek az sayıda sofistike düşünürün, hem pozitivist hem de romantiklerce savunulan bilgiye sağlam bir temel imajını kabul ettiği de rahatlıkla öne sürülebilir. Yine de bu tür bir argüman sadece kısmen doğru olacaktır. Birçok disiplin içinde fiilen çalışmakta olan birçok araştırmacı, genelde toplumun yaptığı gibi, temel metaforunu hâlâ benimsemektedir. Dahası, Derrida, Gadamer, Gellner, Habermas ya da Winch gibi şaşırtıcı sayıda ünlü filozof, bu iki kola ayrılışı, kendi bilgi teorilerinin temeli olduğunu varsaymakta ve Searle gibi başka düşünürler, bu konuda, yüksek derecede belirsiz bir konumdadırlar.

Bu iki kola ayrılışın sürekliliğinin bir örneği olarak, Peter Winch (1958)'in sübjektif idealist konumuyla, Durkheim (1965)'ın objektif sosyal olgular anlayışını karşılaştırabiliriz. Hem Winch hem de Durkheim, yorumlayıcı ve nedensel düşünme tarzları arasında keskin, hatta mutlak bir ayırım bulunduğunu düşünürler. Winch Durkheim'ı, "sosyal hayatın, ona katılanların kavramlarıyla değil, bilinç tarafindan kavranamamış bulunan çok daha derin nedenlerle açıklanması gerektiğini" dile getiren bir düşünür olarak anar ve daha sonra da, Durkheim'ın pozitivizmi üzerine işlenmiş bir desen olan bir alternatif romantik epistemoloji geliştirmeyi tasarlar.

Benzer antinomiler, Jacques Derrida ile John Searle arasındaki tartışmada da görülebilir (Derrida 1977; Searle 1977,1983). Derrida'ya göre, anlaşılabilirlik konvansiyonları (mutabakatları, çev.), "özleri bakımından, kendi kendilerine ve onları oluşturan kurgusallıkları nedeniyle ihlal edilebilir ve değişmeye açıktırlar." Ancak, Searle'ün işaret ettiği gibi (ve Derrida'nın erken dönem yazılarından yola çıkılarak öne sürülebileceği gibi), Derrida'nın mutlak rölativizmi, bu tür mutabakatların kurgular olarak adlandırılmasına zemin hazırlayabilecek hiçbir bakış açısı sağlamaz. Yani, anlaşılabilirliği şüpheli hale getirmeye çalışmamızın ne kadar zor olduğunun hiçbir önemi bulunmaksızın, biz bu işi yalnızca, anlaşılabilirlik noktasından yapabiliriz. Aksi durumda, saçmalıyoruzdur. Anlam-kurucu yapılar, kaçınılamaz şeylerdir: bütün yorumlar, anlaşılabilirliğe meydan okuyan yorumlar bile, kendilerinden yola çıkılarak anlamların geliştirilebildiği bir varsayılmış gramer yapısına bağlıdır.

Edebiyat araştırmacılarına atıfta bulunarak Searle, belirli anlam ile total rölativite arasındaki bu kısır dikatominin ötesine uzanır (Searle 1983), 78–79):

Edebiyat eleştirmenlerinden oluşan dinleyicilere konferans verdiğimde, herikisi de şans eseri mantıksal pozitivizmden türetilmiş bulunan.....iki yaygın felsefi önvarsayım

> keşfettim. İlki, bir ayırımın katı ve kesin hale dönüştürülmedikçe, hiçbir suretle bir ayırım olamayacağı varsayımıdır.......Hakiki ayırımların katı ve kesin hale getirilmesi gerektiği varsayımını savunan insanlar, Derrida'nın bu türden bütün ayırımların temelini kazma girişimlerine elverişlidirler...... Eşit ölçüde pozitivistik ikincisi, dil ve edebiyatla ilişkili kavramların, eğer bu kavramlar sahiden geçerli iseler, bir mekanik doğrulama işlemine imkân veriyor olmaları gerektiğinde ısrar edilmesidir...... Bu varsayımların oluşturduğu kaba pozitivizm, Derrida'nın, temeller bulunmaksızın bize gösterenlerin özgür oyunu dışında hiçbir şey kalmadığı varsayımıyla uyumludur.

Bununla birlikte, Searle başka bir yerde, aydınlar sınıfı (literati) diye itham ettiği kişilerin işlediği bazı pozitivist cürümleri işledi: Searle (1969, 1977)'ün kendi konuşma edimleri teorisi, anlamın teksesliliği üzerindeki ısrarıyla yarı-pozitivistiktir. Harfi harfine konuşmada, "cümleler niyetlerin kesin olarak realizasyonudur" der Searle (1977, 202). Ayrıca Searle, dinleyicinin alışını hesaba katmaksızın konuşucunun niyetinin saf biçimde söze dökülmesi olarak tanımlayarak konuşma edimlerini atomize etti.

Anlamın kontekstten tecrit edilişi, bir sözel olguculuk (factism) türüdür. O bize konuşma edimlerine üyelerin nasıl bakmaları gerektiğini söyleyebilir, fakat, niyetin öznelerarası kavranışının fiilen nasıl gerçekleştiği probleminin çözüldüğünü varsayar. "Denilmek istenen her ne olursa olsun, bunun, dille ilgili analitik bir doğru olduğunu düşünüyorum," diye yazmıştır Searle (1969, 17). Fakat söylenen herşey, kastedilenden ibaret değildir, kastedilen herşey, anlaşılanlardan ibaret değildir. Göstergeler, belirlenmiş herhangi bir anlamla, ne bir dış dünyaya, ne bir niyete, ne de başka göstergelere bağlanabilirler (Derrida 1972, 378). Eğer biz paylaşılmış anlamların doğuşunu keşfetmek ve açıklamak arzusunda isek, **üyelerin**, sanki niyet, konuşma tarzı, ve yorum arasındaki farklar ihmal edilebilirmiş gibi davrandıklarını varsayabiliriz. Fakat **araştırmacı**'nın bu tür bir varsayımda bulunması gerekli değildir. Bunun yerine, insanî öznelerarasılık yapısında bir "sanki, imiş gibi" niteliğinin bulunduğunu kabul etmek, keza, karşılıklılığın, üyelerin anlaşılabilirliğini mümkün kılan bir idealizasyonu, bu anlaşılabilirlik olgusunun aynı zamanda bir kurgu olduğunu da kabul etmek demektir (Schutz, 1962, 32; Wright 1983: 394–397).

Özetle, Derrida, mutlak objektivitenin bir kuruntu olduğuna işaret etmekte, Searle mutlak rölativitenin kendi kendini yıktığını dile getimekte haklıdır. Fakat neden bizim ikisinden birini tercih etmemiz gerekiyor olsun? Tersine, mesele, herşeye rağmen bu iki konumu aşan, fakat aynı zamanda içine alan bir metafor ve bir yöntem bulmaktır. Bu mutlakçılıkların hiçbiri eleştirel düşünmeyi teşvik edemez. Pozitivizmin durumunda bu apaçıktır. İndirgeyici hermeneutiğin durumunda, aktörlerin yorumlarını eleştirel olarak değerlendirmeyi sağlayacak hiçbir duruş noktası yoktur. Bu tür bir hermeneutik, anlamayı ve anlamı ele alabilir, fakat yanlış anlamaları, kavrayış-

tan mahrum bulunma durumlarını, yanlış anlamları doğrularından ayırtetmeyi başaramaz.

Pozitivist ve romantik paradigmaların indeterminizmi, gerçekliğin doğasına veya teorilerle deliller arasındaki uyum yokluğuna atfedilmiştir. Fakat, bu indeterminizmi retorik şekilde, dilin kendisinin bir özelliği olarak yorumlamak çok daha yararlıdır; çünkü dil, içinde gerçekliği bir tecrübe nesnesi olarak oluşturduğumuz, kendisiyle hem teorileri hem de olguları şekillendirdiğimiz ortamdır (medium). Bilimin bizatihi kendi gelişimi, dilin kesinlikten uzak ve çok değerli olmasına bağlıdır. Bilimin katı gösterge dili bile, o sırada insanın bilmediği birşeyi daha sonra dile getirmesine açık bir alan bırakacak ölçüde yeterli belirsizliği korumalıdır. Garfinkel (1952, 28) bu fikri, gelecekteki mümkün anlamlara açıklığın, en kesin iletişimlerin bile anlaşılabilirliklerinin nasıl önşartı olduğunu göstererek empirik bakımdan açıklamıştır:

Nasıl spesifik terimler olabileceklerinin hiçbir önemi bulunmaksızın genel anlayış terimleri, yalnızca, taahhüt edilmiş şartlar, dile getirilmemiş, fakat anlaşılmış bir **et cetera** (vesaire, çev.) cümleciği ile birlikte taşındıkları sürece, kişiler için uzlaşma statüsü kazanırlar.

İnsanın, herşeyi bilmeksizin **birşey** söylemeye muktedir olması, bilim, hukuk ve diğer söylem alanları için temel bir öneme sahiptir (Bondi 1967, 10). Eğer dil, halihazırdaki bir meseleyi kesin biçimde tüketmeye muktedir olsaydı ve dolayısıyla eğer çok anlamlı ve esnek olmasaydı, hiçbir şeyi konuşmaya muktedir olamazdık; çünkü öznelerarasılık, farklı özel konumlarda bulunan kişiler arasında imkânsız hale gelirdi. Belirlenebilmesi için dilin (veya teorilerin ya da olguların vb.), aynı zamanda kısmen belirlenemez olması gerekir. Eğer gerçeklik bizim için bütünüyle kesin olsaydı, aynı konumlarda bulunan akıl sahibi insanlar, asla diğer insanlarla uzlaşmazlığa düşmezlerdi ve dolayısıyla ebediyen uzlaşacaklarını asla bilemezlerdi. Ve eğer başkaları, dünyanın nasıl olduğu konusunda bizimle uzlaşmazlık içinde olmasalardı, onların ya da dünyanın gerçek olduğunu bilemezdik (Wright 1977a, 1977b.).

Bu yüzden, ne pozitivizm ne de romantizm, tam anlamıyla kesin ya da mutlak hale gelebilir. Onların karşılıklı birbirlerini dışlamalarını ve karşılıklı birbirlerine bağımlılıklarını aşmak için, herikisi de yeniden formüle edilmeli, hem bilimsel hem de sanatsal temsil biçimlerini kuşatan bir ontoloji ve epistemolojiye havale edilmelidir. Randal Collins (1975, 28, 34)'in söylediği gibi, "Pozitivizmin temizlenmesi gerekir. Romantisizmin ödünç fikirler alması gerekir. Büyük sanatı oluşturan, herşeyden önce, determinizmle özgürlüğün birleştirilmesidir; bilimsel sosyolojideki gelişmeler

estetiği yorgun bir romantizmin ötesine, ümitle daha büyük birşeye taşıyabilir."

Bir eleştirel akıl retoriği, bu tür dönüşümlere katkıda bulunacaktır. Retorik, farklı tahayyül ve inanç formları arasındaki ebedîr. Retorik, bilginin mümkün türleri için gerekli şartları adlandırarak, belirli prosedürleri doğru olarak, belirli önermeleri doğru olarak geliştirerek, inancı belirli bir dünyaya (dünyanın bir versiyonuna) davet edip meşrulaştırarak yeni kavramsal tecrübelere yöneltir. Öyleyse, farklı akıl retoriklerince meşrulaştırılan kavramsal ve önkavramsal dünyalar hangi dünyalardır? Saf ya da uygulamalı, hangi retorik hem insanî kurtuluş (özgürleşme, çev.) hem de karmaşık sistemlerimize egemenlik kurma amacımıza destek sağlayabilir?

Pozitivist Romantik Tartışmasının Ötesi

Pozitivizmin eleştirmenlerinin kendileri, saldırıya açıktır; çünkü, teorileri bazı bakımlardan, eleştirdikleri teorilerin ters imajlarıdır. Sözün gelişi, hermeneutik düşünce, insan bilimleri için temel türde bir başlangıç noktası olarak empirizmin, duygulardan uzak olguları yerine, duygulardan uzak yorumları ikame eder. Tıpkı pozitivist epistemolojinin entellektüel pratiğimizi açıklayamaması gibi, kendinden menkul dil oyunları anlayışı da, gündelik dil filozoflarını, kendi söylemlerini ya da gerçekte herhangi bir sosyal bilimin olabilirliğini açıklamaya yeteneksizleştirir. Aynı şekilde, bilginin sosyal tarihçileri bilimi, komüniteryan pratiklere bağladı, fakat onlar, tıpkı pozitivistlerin bilimin kendisine bakışları gibi, bu bilimsel cemaâti, çok daha geniş politik-ekonomik konteksten ayrı ve kopuk birşey olarak görme eğilimindedirler. Descartes'ın bireye ilişkin a priori cogito'su (zihni,çev.) yerine pragmatistler, gündelik dil filozofları ve sosyal fenomenologlar, araştırmacılardan oluşan cemaâtlerin a priori kollektif cogito'sunu ikame ettiler.

Bu yüzden, Vico tarafından insan bilimlerinin içeriği olarak görülmüş bulunan insanî çalışmaların (eserlerin,çev.), Descartes'ın doğanın incelenmesi için ortaya koyduğu sabit cogito'nun karşı karşıya kaldığı zorlukla aynı zorluğu paylaştıkları anlaşılıyor: ne zihin ne de eserler, kendi epistemolojik garantilerini kendileri sağlayamaz. Cogito kendi aksiyotaik oyununu kendisi paylaştığı için Descartes, sistemince rasyonel olarak doğrulanamayan bir içerik sağlamak durumunda kalmıştı. Cogito'nun ısbatlayamadığı, ancak delillerini oluşturacağı düşünülen bu ilk içerik, o nedenle, belirsiz kalmak durumundadır. Aynı şekilde, eserlerini oluşturan insanlar için Vico, onların kendisinden yola çıkılarak oluşturulabileceği önceden mevcut

birşey sağlıyor olmalıdır. Ve bu ön birşey – insanın kendisinin yapamadığı birşey – hiçbir ayrıcalıklı anlamaya sahip değildir (Bhaskar 1982, 289–90; Gödel 1962; Husserl 1931).

İnsan bilimlerinde Vichci (Vichian) düşüncenin canlanışıyla birlikte Yorumlayan İnsan, Açıklayıcı İnsan'ın yerini almaktadır. Bu kategoriler kişilerin tekrar kendi kendilerini-yorumlayan ve kendi kendilerini-motive eden dil yaratıkları olarak gösterilmesine katkıda bulunmuşlardır. Böylece, bu durumda, açıklayıcı bilimadamları, "araştırma nesneleriyle, onun herhangi bir bilimsel açıklamasından önce, sanki lingüistik ve bilişsel (kavrayışla ilgili,çev.) bakımdan 'yapılmış'çasına zaten önceden yorumlanmış araştırma nesneleri olarak karşı karşıya gelen açıklayıcı bilimadamları olacaklardır. Bu önyorumlar, sosyal hayatta vukubulan şeyle dışsal olarak bağlantılı ve zorunluluk unsuru taşımaksızın ilişkisi kurulmuş önyorumlar değil, aksine, sosyal hayatta gerçekleşen şeyle içsel bakımdan bağlantılı ve onu oluşturan önyorumlardır." (Bhaskar 1982, 289; bakınız Taylor 1971).

İnsanların yorumlayıcı hayvanlar olduklarını söyleyen bu görüş hesaba katılırsa, bu tür yorumların, inançların veya eserlerin insan incelemelerine bir temel sağlayabileceğini varsaymak doğaldır. Bu, hermeneutik temele, hem erken dönem sembolik etkileşimcilik ya da fonksiyonalist antropolojideki gibi bitmiş bir ürün olarak bakıldığında, hem de hermeneutik temel, etnometodolojide ya idrak (cognitive) antropolojisindeki gibi, diyalog çerçevesinde kültürel pratiklerden doğan birşey olarak algılandığında geçerliydi. Daha zayıf formunda hermeneutik temel metaforu, bilginin, üyelerin kendi kendilerini yorumlamalarına kök saldığını ve dolayısıyla sözkonusu yorumlarla çelişkili olmaması gerektiğini varsayar. Güçlü formunda hermeneutik temel, sosyal bilginin, üyelerin niyetleri ve anlamları tarafından enine boyuna yoruma tabi tutulduğunu savunur. Fakat heriki durumda da temel metaforu, pozitivist giysisini çıkararak, hermeneutik giysiler içinde tekrar ortaya çıkar.

Sübjektif idealist hermeneutik, pozitif sosyal bilimdeki mutlak objektivitenin bir kurgu olduğunu gösterir. Fakat o aynı zamanda, davranışı, öznelerin durumla ilgili kendi değerlendirmeleriyle özdeş güdülere göre de yorumlar. Bu sübjektif yaklaşımda, anlamlar, lingüistik olarak dile getirilmiş anlamla eşdeğer hale gelirler; yani, onların, aktörlerin kendi kendilerine yönelttikleri sözel ifadelerle eşbiçimli (izomorf) oldukları varsayılır. Fakat, gündelik dil analistlerinin kendilerinin de teslim ettiği üzere, güdüye göre açıklama, nedene (cause) göre açıklamayla aynı şey değildir. Güdüler ya da niyetler, eylemlere sebebiyet vermezler; onlar bunun yerine, eylemlerin teleolojik bir açıklamasını sağlarlar. Dilin yorumuna dayalı insan bilimleri,

amaçlı (niyete bağlı, çev.) eylemin, amaç unsuru taşımayan "doğal" sınırlamalardan nisbeten bağımsız olduğunu ve yasalardan çok kurallara göre yorumlanması gerektiğini ısbatlamışlardır. Yine de, "bu kurallar nereden gelmektedir" sorusu cevapsız kalmaktadır. İşte bu noktadadır ki, **eleştirel** hermeneutik, bütünüyle dile dayalı yorumlayıcı yaklaşımların bizatihi kendilerinin, bir tür mit olduklarını gösterebilir; çünkü, onlar araştırma konularını, zamanın ya da mekânın dışındaki bir hermetik dil dünyası olarak konumlandırmaktadırlar (Wellmer 1971).

Eleştirel hermeneutik, sübjektif idealist sosyal bilimin olgusal sınırlarını ortaya çıkarır. Toplum yalnızca praksis değildir, aynı zamanda praktiko-atalet (practico-inert)tir. O, kısmen doğa gibidir. Toplum bilinçli insanî amaçların ürünü olduğu ölçüde hermeneutik, dikkat çeken şeyi daha iyi kuşatır. Fakat tarih aynı zamanda, en güçlü kişilerin iradelerinin gıyabında ve aleyhinde oluşur. Çok daha önemlisi, tarih – özellikle de **longue dureé**'nin tarihi – aynı zamanda gözler önünde, fakat fiilen herkesin bilincinin ve amaçlarının ötesinde oluşur. Dile dayalı yorumlayıcı teori, iletilebilen ya da iletilen şeyi kucaklar. Fakat gerçekleşmekte olan şeyin büyük bölümü, ya da belki de çok büyük bir bölümü dile getirilmez ya da dile getirilemez ve dile getirilen şeyin çok küçük bir bölümü, bu dile getirilmemiş ve genellikle söze dökülemez alanı yanlış yorumlar. Gerçekliğin sosyal, yapısal veya naturalistik düzeyinin bir iletişimsel düzeyi mümkün kıldığını ve bir iletişim düzeyinden doğduğunu reddetmek eleştirel düşünüşün reddidir. Bütün bilinç formlarını kendi açılarından doğru kabul etmek, yanlış olan bilinç formlarının analizinden bilerek uzak durmak demektir.

Sübjektif idealist anlam teorisi, belirli dil oyunlarının aşkınlığını, herşeyin ötesine uzanma ile karıştırır (Gellner 1975). Dil oyunlarının açıklığa kavuşturulması ve pozitivizmin mutlakçı iddialarının tahribi, gündelik dil felsefesinin başarılarıdır. Fakat, bilginin hiçbir nihaî mutlak temelinin bulunmadığını göstermek, nisbi ve mutlak ve nihaî temelden daha alt düzeyde hiçbir temelinin bulunmadığını göstermek demek değildir. Gerçekliğin kendi kendisini doğrulayan dar görüşlü vizyonlarının epistemolojik aşkınlığının, bir mutlak ilk duyum nesnesinin ve mutlak ilkelerin ötesine geçmesi gerekmez. Tersine, çok daha ikna edici, kuşatıcı ve kavrayıcı anlamlandırma sistemlerinin ötesine uzanabilir; yani, çok daha evrensel izleyicilere yönelik olabilir (Perelman and Olbrechts-Tyteca 1969).

Winch gibi lingüistik idealistler, her düşünce dairesini üniter, doğru ve tam, yeni, bir tür kendi kendini doğrulayan ilk temel olarak kabul etme eğilimindedirler. "Kabul edilmesi gereken şey, yani verili olan şey – bu yüzden pekâlâ söylenebilir ki – hayat formlarıdır" (Wittgenstein 1953, 226). Bu tür düşünürlerin gözünde "Gerçeklik, dile anlam veren şey değildir. Gerçek

olan ve gerçek olmayan kendisini dilin sahip bulunduğu anlam içinde ortaya çıkarır" (Winch 1958, 82). Ancak çok daha az mutlak idealistler, yaşayan konuşmanın, kendilerini herşey olacak şekilde ortaya koyan, ancak kendi kendine yeterli, içsel bakımdan tutarlı veya yalnızca mevcut pratik kullanımlarına ve biçimlerine bakarlar. Sözün gelişi, "İlkel Toplumu Anlamak" başlıklı denemesinde Peter Winch (1970), Azende kültürüyle büyüsünü, tam anlamıyla tutarlı bir inançlar ve pratikler şebekesi olarak ele almış ve bu yüzden, zorunluluk içermeyen empirik "hayat formlarına" ya da "dil oyunlarına," mantıksal bakımdan sadece hiç tahrif edilmemiş iletişim düzleminde mümkün olabilecek bir rasyonellik ve anlaşılabilirlik atfetmiştir. Bununla birlikte, Evans-Pritchard (1965. 105, 106, 110)'in gözlemlediği gibi,

> Azande kendi kendisine, liderlerinin otoritesini savaşın güçlendirdiğini, izleyicilerinin sayısındaki her artışın onlara yeni zaferler kazandırdığını söyler. Bir başka sonuç, büyük bir karmaşıklıktan ibaret etnik karışım olmuştur. Ben, Zande malgamasına dahil edilebilecek yirminin üzerinde yabancı halkın listesini çıkardım. Zande'ye ilaveten, yalnızca Sudan'da, Zande ülkesinde konuşulan dillerden yedi ya da sekiz farklı dil vardı. ... Zande kültürü, parça parça ve yamalı birşeydir.

Eğer kültürler ve tarihsel dönemler gerçekten de Winch'in dil oyunları mutlakçılığının öne sürdüğü gibi, kendi kendilerine yeterli ve özerk iseler, bu durumda biz onları, kendileri hakkındaki kendi resmî versiyonlarının karmaşık yeniden ifadeleri olarak yorumlamak ve tercüme etmek dışında, başka bir dilin ifadeleriyle yorumlamaya, onları başka bir dilin ifadelerine tercüme etmeye muktedir değiliz demektir. Bu herhangi bir sosyal-bilim bilgisinin anlamsız ve saçma bir hale gelinceye kadar indirgenmesi olacaktır; çünkü, Winch'in yorumuna göre, hiçbir anlama ya da açıklama, bir toplumda o toplumun üyelerince kullanılan kavramlara içeriden aşinalık dışında mümkün değildir. Mukayeseli antropoloji ya da tarihsel sosyoloji pratikleri çelişkilidir ve bütünüyle hermetik ve içsel olarak kendine yeterli kültürel dil oyunu anlayışınca çelişkili hale getirilir. Bununla birlikte çözüm, yorumun kültürlerüstü kriterlerini sağlayacak bir dil dışı, pozitif Bilim Felsefesi aramak değildir; çünkü, bu tür felsefelerde dil oyunlarının ve kültürlerin içerikleri varlıklarını sürdüremezler veya bir davranışsal işaretler takımına indirgenirler.

Winch'e pozitivist olmayan bir düzeltme, "Doğa ve Mutabakat (Nature and Convention)" hakkındaki ilk denemelerinden birinde bizatihi Winch'in kendisince sağlanır. Yazar burada, hakikati söyleme standartlarının, bir dil oyunundan diğerine kültürel olarak değişebilir ve kendi kendine yeterli olduklarını söylemez. O bunun yerine, hakikati-dile getirmenin, herhangi bir söylemin ya da etkileşimin işleyişinin zorunluluk içeren (noncontingent)

ön şartı olduğunu savunur. Dürüstlük yasaları veya adil tutum gibi diğer yeni ortaya çıkan unsurlar da bu ışık altında sunulur. Benzer bir ruhla Garfinkel (1967) ve diğerleri, etkileşimlerin, etkileşimin kuralları farklı kültürlerde ve konumlarda farklı olabilseler dahi, değişmediklerini ve herhangi bir söylemin önşartlarını oluşturduklarını dile getirdiler. Karl-Otto Apel (1967)'in işaret ettiği gibi, bu tipten argümanlar ve bulgular, farklı özel dil praksislerine hapsedildikleri için farklı şekillerde çarpıtılmış bulunan bir ideal dil oyununu ima ederler. Bu tür bir ideal, test edilebilecek bir empirik hipotez değildir. O, bunun yerine, kültürlerarası ve tarihsel araştırmada ve aynı zamanda, pek açık biçimde olmasa da çağdaşlar arasındaki etkileşimde tranzendental öncül olarak görev yapar (Dallmayr 1981, 151–52).

Pozitivizmin eleştirmenleri, bilimi ve büyüyü, yalnızca, birbirinden farklı iki dil oyunu olarak düşünürler. Bu, eğer insanın amacı bilimsel mutlakçılığın ve indirgemeciliğin meşruiyetini yıkmak ise, yararlıdır. Bununla birlikte, aynı şekilde, rakip epistemolojilerin, sadece dil oyunları oldukları önermesi, herhangi bir idrak etme pratiğinin kendi telosuna veya varoluşsal fonksiyonuna göre değerlendirilebileceğini de ima eder. Bu değişiklik gerçekleştirilir gerçekleştirilmez, belirli düşünce biçimlerinin belirgin bir biçimde diğerlerine üstün olmaları bakımından farklı amaçlara göre idrak hiyerarşileri tesis edebileceğimiz apaçık ortaya çıkar. Mesela, sosyal bilimlerdeki pozitivist modeller, mekanizmalara ve yapısal özelliklere dikkat çekerler ve bu nedenle eksiklikleri ve sınırlamaları ortaya çıkarmakta genellikle üstündürler. Tam tersine, eleştirel hermeneutik modeller derin anlamlarla yüzeysel anlamları birbirinden ayırırlar ve bu yüzden çelişkilerin, yanlış iletişimlerin ve gündelik dilin gizlediği egemenlik ilişkilerinin maskesinin düşürülmesinde özellikle yararlıdırlar.

Saf objektivist ve saf sübjektivist yaklaşımların sınırları, kendilerini Winch'in felsefesiyle müttefik gören mikrososyologlar tarafindan dahi zımnen anlaşılmış gibi görünüyor; onlar fiilî araştırma pratiklerinde çok daha eleştirel bir gündemi izlerler. Bu araştırma, aktörlerin anlamlarının kontekstler içinde interaktif tarzda nasıl oluşturulduğunu gösterir; ancak, aktörlerin açıkça dile getirilmiş sezgilerinden, bir birincil kaynak ya da açıklamaya yönelik bir ilk adım olarak yararlanamaz. Hatta bazı etnobilimadamları, aktörlerin niyetleriyle ilgilenmediklerini söyler ve ilgilerini çoğunlukla, açık şekilde belirli bir biçimde motive edilmemiş bulunan rutin gündelik hayat pratiklerine yöneltirler. Bu taktikle, sözkonusu araştırmacılar, bireysel bakımdan anlamlı niyetleri, bu konumlanmış etkileşimlerin, konuşma pratiklerinin ve çok daha geniş sosyal yapıların oluşturucularından çok türevleri olarak açıklarlar (Knorr-Cetine 1981, 18; Menzel 1978).

Oluşturma gücü, dilin bizatihi kendisinin bütünüyle soyut bir niteliği değildir; aynı zamanda, bir dili yetkili kılan ve otoritenin belirli kullanıcılarına ve kullanımlarına yatırımda bulunan konuşma cemaâtinin elindedir. Düzenlemelerin, vaazların, beş yıllık planların, nutukların veya soy ve şeref vokabülerlerinin hiyerarşik olarak üstün yazarları, genellikle, dile getirdikleri şeyi empoze ederek, düşünülebilir olanla düşünülemez olanı zımnen birbirinden ayırırlar ve dolayısıyla toplumsal sembolik düzenin devam etmesine katkıda bulunurlar. "Dil gerçek pratik bilinçtir" diyordu Marx **Alman İdeolojisi** (1970)'nde; fakat dilin gerçekliğin parçası olması ve pratikliği, ortaya çıkardığı kadar saklar, dile getirdiği kadar baskı altına alır ve apaçık hale getirdiği kadar gizler de. Dil, söylenebilen şeylerin evreniyle dile getirilemeyen ya da dile getirilmeksizin varlığını sürdüren şeyler evrenini birbirinden ayırır. Bir özgürleştirici akıl retoriğinin hem romantisizm hem de pozitivizm, hem yapı hem de yapının şeyleştirilmesi karşısında eleştirel olma zorunluluğunun nedeni budur; çünkü yalnızca bu tür bir eleştirel analiz "baskı altına alınmış olanın dönüşünü" bilinçli ifade düzeyine çıkarabilir. Marksist terimlerle dile getirmek gerekirse, dile getirilememiş olan şeyi, daha önce bulunmayan bir söylem içine çekmek, lingüistik olarak şifrelenmiş yanlış bilinci yıkmak demektir (Bourdieu 1977, 21, 170; Gavronsky 1979). Bu tür bir süreç, politik uyanışın ve kendi kendini yönetmenin başlangıcıdır.

Bilgi ve tecrübenin sembolik olarak inşa edildiğini görmek, aslında bir beyaz adam büyüsü olan pozitivist epistemolojinin tılsımını bozmak, mantık veya doğa bilimi diliyle giyinip kuşanmış bir toplum metafiziğini yıkmak demektir. Fakat, bilginin ve tecrübenin, konuşucuların onlarla ilgili versiyonlarına göre ele alındığını ya da bu versiyonlarla tutarlılık içinde olduklarını görmek, bir başka büyü formuna – hermetisizm olarak hermeneutik – davetiye çıkarmaktır (Festugiere 1950-1954; Yates 1964). Heriki büyü de, henüz oluşan tarihsel pratiğe tam bir tutarlılık bahşeder. Onlar, Açıklayan Adam veya Yorumlayan Adam'ın metodolojik postülalarını, epistemolojik sonuçlara dönüştürürler. Onlar, anlaşılabilirliği ontolojiyle eşitlerler. Bunu sosyal düzenler yapar; eleştirel düşünürler bundan kaçınmalıdırlar. Kapalı bir zihinsel yapılar ve sosyal yapılar birliği üretmeye çalışan şamanlar ve rahipler gibi hareket etmek yerine, insan bilimadamları, bu tür kapalı birliklerin, ister pozitivist ister hermeneutik olsun hiçbir önemi bulunmaksızın, herhangi bir düzenin keyfiliğinin doğanın parçası haline gelişine nasıl katkıda bulunduklarını göstererek bir eleştirel tutumu varsayarlar.

Sembolik Realizm: Ufukların Kaynaşmasına Doğru

Şu günlerde, bir taraftan, yalnızca herkesin kabul etmesi gereken açıklayıcı yasaları değil, aynı zamanda, bütünüyle maddî bir dünyayı varsayan ve teorisyenlerinki dahil bütün sübjektif gerçekliği reddeden yasaları da savunan eski moda pozitivistlerin retoriğine sahibiz. Buna karşılık, hiçbir yasa istemeyen sübjektif romantiklerin retoriğine de sahibiz; ancak onlar, tecrübenin ve sezgilerin en yüksek düzeyde bilim türü olduğunu iddia ediyorlar. Bu görüşlerin ikisini de reddeden görüş, bir indirgeyici materyalist ya da mekanist önyargıya başvurmaksızın hem doğal dünyanın hem de sübjektivite dahil insanî dünyanın genelleştirilmiş açıklamalarını savunan bir eleştirel akıl retoriği olacaktır. Bu görüş, bilgiyle ilgili bir postpozitivist, postromantik, diyalektik sembolik realist teoride doğrulamasını bulur. Bu tür bir görüşte, yasavari açıklamanın kendisi bir yorumlayıcı prosedürdür ve eleştirel yorumun kendisi de titiz bir bilme tarzı olabilir.

İlk pozitivistlerin müphem dilimizi dolaysız tecrübeye indirgeme programının, tam da sosyolojik soyutlamaları bir deneysel temele yerleştirme problemi olması ironiktir. Ancak günümüzde bu empirizmin ne objektif ne de sübjektif olmasına gerek yoktur; fakat öznelerarası olabilir ve ona, kendinin bilincinde bir eleştirel retorik pratik aracılık edebilir. Kıta Avrupası ve pragmatik düşünceyle bilgilendirilmiş bulunan çağdaş empirik araştırma, ora–da–kendi kendine varlığını sürdüren bir dünya, herhangi bir teorileştirme işleminden önce kendi kendilerine konuşabilen verilerden ibaret bir dünya fikrini terkedebilir. Bunun yerine, bir eleştirel akıl retoriği, bilimsel gerçekliğin bizzat kendisinin sembolik olduğunu, geçerliliğin daima düşüncelerimizle algılarımızın örtüşmesine bağlı bulunduğunu, bir teoriyi güçlü kılan şeyin, nesneleri çok dikkat çekici ve ekonomik biçimde tutarlı hale dönüştürme kapasitesi olduğunu kabul eder.

İlk zamanların pozitivist-romantik tartışmasının özne-nesne dikatomisi de dönüşüme uğramıştır. Çünkü, sembolik realist görüşte, kişinin kendi sübjektif durumları, başkalarının sübjektif durumlarını gözlemlemenin, ilgili sübjektif durumlara benzer araçları olabilir. Bu tür sübjektif durumlar, objektif gözlemler diye adlandırılan gözlemlerden yalnızca dereceleri bakımından farklıdırlar, türleri bakımından değil; heriki gözlem tipi de, dilin aracılık ettiği gözlemlerdir, herikisi de gözlemleme araçlarıyla şekillenirler ve herikisi de, temelde, daha geniş kapsamlı bir veri ve teori yapısıyla tutarlılıklarına göre geçerli hale getirilmeye tabidir.

Hem bilimsel realizmin hem de sübjektif ya da sembolik idealizmin tersine, sembolik realizm, hem bilimsel hem de etik yargılar ve dolayısıyla hem hayat-dünyalarının moral kendi kendisini anlaması hem de karmaşık

sistemlerin idaresi için yeterli olabilecek bir kamu söylemi için gerekli teminat (haklı neden, çev.) arayışındadır. Bu tür bir perspektif içinde, bilimsel ve etik söylem – yani, nedenselliği veya özgürlüğü peşinen varsayan konuşma biçimleri – rasyoneldir; çünkü peşinen çeşitli ekonomik, ahenk ve tutarlılık kriterleri varsayarlar. Bu tür kriterler, kendilerine başvurarak tecrübeyi, "bilmenin" oluşturulduğu formel yapılar dahilinde organize ettiğimiz kriterlerdir.

Sembolik realist görüşte dil, ne dünyanın ne de zihnin bir yansımasıdır. Bunun yerine insanî dünya ve zihin, dil olan sosyal tarihsel pratikten doğarlar. Semboller, anlamlarını nesnelerden veya niyetlerden değil, daha çok, toplumsal olarak koordine edilmiş eylemlerden alan şeyler olarak anlaşılır. Kelimeler, sosyal davranışları oluşturur ve onlara aracılık ederler, güdülerle ilgili meşrulaştırıcı veya lekeleyici vokabülerler sağlar ve egemenlik yapılarını gizler ya da ifşa ederler. C. Wright Mills (1974, 677)'in belirttiği gibi, "Kelimeler, sosyal davranışlarca üzerlerine yüklenen egemen yorumlar sonucu anlamları taşıdıkları için, ... biz dile, fonksiyonel açıdan, bir sosyal kontrol sistemi olarak bakabiliriz."

Dil dünyaları, dildışı şeylerden ya da idealardan – ne Herakleitos'un ateşinden, ne de Tales'in su'yundan, ne duygulardan bağımsız olgulardan ne de duygulardan bağımsız yorumlardan – oluşmaz. Dünyanın inşa edilebileceği hiçbir ana malzeme yoktur; çünkü, bizim için, iletişim eylemi varolmaksızın ne malzeme ne de dünyalar vardır. İnsani algılama, kavramlaştırmayı gerektirir, kavramlaştırma ise bir toplumsal sembolik dünyanın varlığını gerektirir. Bu yüzden olgular, küçük kemikleşmiş teorilerdir ve hakiki teoriler, bir kol boyu uzaklıkta tutulan nesneler olarak başlar (Hanson 1958; Quine 1960). Durkheim'ın söylediği gibi, sosyal olgular şeylerdir; ancak, yalnızca, bütün şeyler önceden zaten sosyal olgular oldukları ölçüde. Kelimeler, nesnelerin ve olguların göstergeleridir. Nesneler ve olgular, sosyal olarak nesnelleştirilmiş, pragmatik olarak somutlaştırılmış kelimelerden oluşan göstergelerdir.

Öyleyse, dünyalar nasıl inşa edilmektedir? Dünyalar, diğer dünyalarla oluşturulur. Ve, kelimeler ve diğer semboller olmaksızın hiçbir dünya varolamaz. Dünyalar, lehçe ya da karma dil benzeri birşeyle başlayarak metafor aracılığıyla lingüistik olarak şekillenirler (Brown 1987). Swahili ve biyofizik, bunların herikisi de, eski dünyalardan yaratılmış yeni dünyalardır. İnsani dünyaya bir evrensel ya da zorunlu başlangıç arayışı– olgularda, doğuştan fikirlerde, anlamlarda – bu yüzden, ondokuzuncu yüzyılda popüler insanî dile başlangıç arayışına benzer. Antropoloji, paleontoloji ya da gelişim psikolojisi sosyal, prototarihi ya da bireysel dünya-haline-gelişleri inceleyebilir; fakat bir ilk dünya arayışı, zamanda bir ilk an arayışı ya da bü-

tün fillerin ataları durumundaki – gerçekte onların ataları bir kaplumbağadır – dünyayı sırtında taşıyan bir son fil arayışı kadar hatalıdır. Bu tür "araştırmalar," boşunadır; çünkü onlar, bir düzenleyici ilkeyi empirik bir ilkeyle karıştırırlar. Yapı veya evrim ya da nedensellik (causality) kavramları gibi ilk başlangıçlar kavramı da büyük ölçüde Kantçı sentetik a priori kavramına benzer. O bize, algılarımızı, anlaşılabilir tecrübeye dönüştürme imkânı verir, fakat kendisi empirik ya da mantıksal olarak temellendirilemez. Sembolik realizm, diyalektik araştırmalar için bu tür bir düzenleyici ilkedir.

Bu, zihni zihinle düşünemeyeceğimizi veya meselenin önemli olmadığını öne sürmek değildir. İlk düşünürler, tasvir ettikleri şeyi keşfettikleri kadar tasarımda bulundular. Fakat çoğu bilim (veya sanat vb.), temelde varolan temsil tarzlarının inceden inceye işlenişidir ve çok yüksek düzeyde özgün düşünürler bile, keyiflerinin istediği herhangi bir tarzda tasarımda bulunamazlar. Kendi halklarıyla paylaştıkları düzenleyici ilkeleri dikkate almadıkça, güven kazanmaları ya da hatta izleyiciler edinmeleri ihtimal dışıdır. "Alternatif dünyaları tanıma kolaylığı özgürleştirici, yeni keşif patikalarını telkin edici olabilir, bütün dünyaları kabul etme gönüllülüğü, hiçbir şey üretmeyebilir" (Goodman 1978, 97). Dünyaların doğru olarak kabul edilmesi, hem normatif hem pratik, hem epistemolojik hem politik hem estetik hem de moral bir meseledir. Fakat epistemoloji, siyaset bilimi, estetik ve ahlâk da keza sembolik inşalardır. Onlar da diğer dünyalar gibi dünyalardır. Dünyaların hem unsurları hem de kriterleri retorik olarak (diğer) dünyalarla inşa edilirler.

Evren her durumda **Formel Mantık** adlı çalışmasında de Morgan (1847, 41) tarafından verilen klasik anlamıyla bir söylemin evreni, "tartışma altındaki bütün meseleyi içine alan bir düşünceler alanı olarak ya dile getirilen ya da anlaşılan bir düşünceler alanı"dır. Bu tür bir söyleme dayalı kavrayış aynı zamanda, tartışılmayan, adlandırılmamış bulunan zımnî ve zarureten dile getirilememiş bulunan, tartışmasız ya da sorgulanmaksızın kabul edilen, fakat yine de, dile getirilemeseler veya yalnızca ironi, küfür ya da kibar sözler olarak ifade edilebilseler bile dilin kapsamı dahilinde kalan şeyleri de içerir. Bu yüzden sembolik realizm, Platon'un şu fikrini harfi harfine benimser: "Filozof, mityapıcıdır." Fakat o buna, filozofun aynı zamanda bir mitolojiden arındırıcı olabileceğini de ekler.

Sembolik realizmin bu eleştirel hamlesi, keza, bütünüyle sübjektif dil yorumundan ibaret radikal rölativizme karşı bir hamledir de. O, hem bütünüyle analitik hem de bütünüyle yoruma dayalı açıklamaların, hiçbiri, temel sağlayıcı mitik ya da ideolojik şemalardan doğan, her **reductio ad absurdum** (saçmaya indirgemeyi, çev.)'u sürdürme kapasitesine sahip bir söyle-

min tutarsızlığını ortaya çıkaramadığı için, önüne geçilemez şekilde hedefini tutturamaz. Kendilerine has mantıklarıyla objektif sınıflar (yani, cinsiyete, yaşa, veya üretim ilişkilerindeki konumlara göre ayırımlar) üreten sınıflandırma sistemleri, dayandıkları keyfilik unsurunun yanlış anlaşılmasını garanti altına alarak güç ilişkilerinin yeniden üretimine katkıda bulunurlar (Bourdieu 1977, 164).

Pierre Bourdieu'nun geleneksel bilgi teorilerini eleştirisi, Nietzsche, Marx ya da Freud gibi büyük "dökonstrüktif" hümanistler geleneği içindedir. Onların ortaklaşa sahip bulundukları şey, bütün bir bilinci yanlış bilinç olarak ele alma kararlarıydı. Fakat herbiri, Descartes tarzında büyük kuşkuculardı. Fakat herbiri, kendi kuşkusunu daha da ileri giderek Kartezyen düşüncenin kendi iç kalesine çevirdi: herbiri, bilincin, kendisine göründüğü gibi birşey olduğuna şüpheyle baktı; herbiri, bilinç içinde, anlamın ve anlamın bilincinin örtüşüp örtüşmediğinden kuşku duydu (Ricoeur 1965, 32). Bu türden radikal şüphe, sübjektif insanî değerleri aşındırdı ve objektif bilimsel bilginin temelini kazdı. Bu tür bir hümanizm ve bu tür bir bilim, restore edilemez. Fakat bunlar, yeni yöntemler ve yeni metaforlarla – mesela, hem bilimin hem de değerlerin sembolik inşalar olarak bir dökonstrüktif, eleştirel yorumuyla – yeniden değerlendirilerek elimine edilebilirler. Bu tür bir yorum yalnızca, mümkün anlamların, farklı disiplinler, yazarlar ve metinler içinde inşa edildikleri şekilleriyle bir açıklamaları değildir. Bu tür bir yorum aynı zamanda, bilginin, ben'lerin, gerçekliklerin kendileri kullanılarak üretildiği yöntemleri de içerir ve gerçekten bu yöntemler üzerinde yoğunlaşır. Retorik analiz "metinleri," tarihsel bilinç formlarının nasıl inşa edildiklerini, dolayısıyla bu tür formların pratik sosyal egemenlik ilişkilerini nasıl yanlış yorumladıklarını ifşa etmek için dökonstrüksiyona tâbi tutar. Bu, maddî gerçekliğin sembolik yanlış temsilini düzeltme meselesi değildir. Aksine bu, farklı sembolleştirme düzeyleri ve düzenleri arasındaki farklılık bağlantılarını ve yanlış tercümeleri tesbit ederek şifrelerini çözme meselesidir. Bir eleştirel akıl retoriği aynı zamanda, daha sofistike bir hümanizmi ve daha sofistike bir bilimi iki şekilde meşrulaştırır. O ilkin, temel formlarla kategorilerin, sosyal ve tarihsel varoluş yöntemlerinin eleştirisini üstlenir ve ikincileyin, bu tür bir eleştiriyle erkeklerle kadınları, kendi fiilî tarihsel imkânlarında mündemiç tercihlerle karşı karşıya getirmeye çalışır.

Böylece, sembolik realistin düşmanı, gerçekte varoldukları tarzda ne bilimadamı ne de hümanisttir. Aksine, onun tipik düşmanı, kendi sisteminin üstün ve heşeyi kuşatıcı olduğunu, ve başka her alternatifin nihaî noktada ona indirgenmesi gerektiğini ya da yanlış veya anlamsız diye nitelendirilerek reddedilmesi gerektiğini savunan idrak tekelcisidir. Sembolik realizm,

"hiçbir titizlikten tavizi ima etmez; aksine, bilimde uygulananlardan farklı, fakat yine de daha az titizlik gerektirmeyen standartların, dünyanın algısal ya da resimsel veya edebi ya da başka versiyonlarıyla nakledilen şeyin değerlendirilmesine elverişli olduklarının kabul edilmesini ima eder" (Goodman 1978, 5).

Teorik çalışmaları kesin bir biçimde değerlendirmek amacıyla yapılan başarısız teşebbüslerin döküntüleri, teori formlarını yargılamanın daimi bağlayıcı yasalarını aramanın boşunalığını ısbatlar. "Teorik değer, kullanımdaki değer demektir ve kullanım-değeri yerleşik kontekstler içindeki neden teşkil eden isteğe bağlıdır" (Green 1989, 418). Bu yüzden, tıpkı farklı akıl yürütme biçimlerinin, bu tür bir söylemi rasyonel kılan genel inandırıcılık ve çıkarım kurallarına riayet etmesinin gerekmesi gibi, biz de, farklı postüla sistemlerinden yola çıkarak akıl yürütmenin nisbi geçerliliğine riayet etmeliyiz.

Pozitivistlerin ya da romantiklerin habitusunun değerlendirmesi, ihtiyatlı bir yargı meselesi olduğu ölçüde ne bütünüyle rasyonel dedüksüyon ne de bütünüyle duygusal tercih meselesidir. Ve Foss (1971, 246, 248-49)'un işaret ettiği gibi, "İhtiyat bir pratik erdem ve eylem kavramıdır. ... [Bu yüzden] çerçevelerin doğrulanması, değişen çevresel taleplerin ve yeni ortaya çıkan türe ilişkin hayatta kalma ihtiyaçlarının bir fonksiyonudur." Sembolik realistlerin eleştirel akıl retoriği anlayışı, bu tür ihtiyatlı yargıları kolaylaştıran bir metatasvir/metatahkiye sağlar (Brown 1987). Sembolik realizmin amacı, herhangi bir nihaî anlamda doğru sözlü ya da yalancı olmak değildir, daha çok, okuyucuyla birlikte yeni bir metinsel alan ve yeni bir retorik pratiği yaratmaktır ve bu bir kez tesis edildi mi, hem okuyucu hem de retor, kısmen kendi hapishaneleri olan ontolojik varsayımları, idrake ilişkin normlarla davranış normlarını aşmaya muktedir hale gelirler.

Analizimiz, hermeneutik yorum vasıtasıyla dile getirilmiş birşey olarak kişisel fail ile pozitivist vokabülerle dile getirilen birşey olarak yapısal determinizm arasındaki uzayı keşfediyor. Bu uzay, özgürleştirici teori pratiği alanıdır. Determinist teoriler faili açıkça reddederler; sübjektif hermeneutik onu, herhangi bir grubun dünyasında (veya bu dünyanın bir versiyonunda) hata bulmasını imkânsız hale getirerek buharlaştırır. Açıklayıcıbilim, birincil düzeyde tecrübe imkânının şartları sorusunu yöneltir ve bu suretle, bu tecrübenin, bir hermeneutik fenomenolojide anlaşılageldiği şekliyle temelde, ilgili soru yöneltilmiyormuşçasına tanımlandığını ortaya çıkarır. Pozitif bilim kendisini gereğinden fazla ciddiye aldığı halde, hayat dünyaları, kendi kendilerini muhakkak sayarlar. Fakat, eleştirel bir perspektiften bakıldığında, özgürleşme ne sınırlanmamış fail ne de sınırsız deter-

minizmdir; aksine, determinizmin fail tarafından **aşılmasıdır** (Bhaskar 1982).

Bu tarzda yeniden formüle edildiğinde, pozitivizm ile romantisizm arasındaki kısır dikatomi, verimli bir diyalektiğe dönüşür. Sıradan ve protobilimsel fikirlerin bilimsel eleştirisi, bu tür bir eleştiri, bu fikirlerin varoluşsal önemini dikkate aldığı ve kendisini mutlak iddialar haline getirmediği için, insan bilimlerine bir özgürleştirici motivasyon sağlar. Birçok sosyal fenomen yeni doğuyor ve bu yüzden bir realist açıklamayı gerektiriyor. Bu tür açıklamalar eleştirel ve dönüştürücü olabilirler; bununla birlikte, şeyleştirilmemeli ve içinden doğdukları yaşanan tecrübeyle temaslarını kaybetmemelidirler. Mutlakçı ve objektivist illüzyonlarından kurtulan sosyal düşünce, kendisinde ve kendisi için, pratik ve özgürleştirici bilme tutkusunu yeniden keşfeder.

Lingüistik sınırlamalarımızı ve kapasitelerimizi araştıran bir eleştirel akıl retoriği kişileri, hem icra edilen sosyal lingüistik yapıların taşıyıcıları hem de kültürü ve konuşmayı icra eden failler olarak görür. Sembolik temsillerimizin, ortak algılama ve dile getirme biçimlerimizin bir gözden geçirilmesi, böylece, dünyanın yeniden-günışığına çıkarılmasıdır. Özgür olmak, bu süreçte ustalık kazanmak demektir.

Referanslar

Adorno, Theodor, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Harald Pilot and Karl Popper. 1976. **The Pozitivist Dispute in German Sociology**, London: Heinemann. (Genel arkabahçe için bu çalişmaya bakiniz).

Apel, Karl-Otto. 1967. **Analytical Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften**, Dordrecht, Holland: D. Reidel.

Ayer, Alfred Jules. 1946. **Language, Truth and Logic**, New York. Dover.

Bhaskar, Roy. 1982. "Emergence, Explanation, and Emancipation," **Explaining Human Behavior Consciousness, Human Action, and Social Structure**, ed. Paul F. Secord. Baverly Hills: Sage, 275–310.

Bondi, Herman. 1967. **Assumption and Myth in Physical Theory**, London: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1977. **Toward a Theory of Practice**, New York: Cambridge University Press.

Brown, Richard Harvey. 1989. **Social Science as Civic Discourse. On the Invention, Legitimation, and Uses of Social Theory**, Chicago: University of Chicago Press.

Brown, Richard Harvey. 1987. **Society as Text: Essays on Reason, Rhetoric, and Reality**, Chicago: Chicago University Press.

Collins, Randall. 1975. **Conflict Sociology**, New York: Academic Press.

Coleridge, Samuel Taylor. 1839. **The Stateman's Manual**, London: W. Pickering.

Dallmayr, Paul. 1981. **Beyond Dogma and Despair. Toward a Critical Phenomenology of Politics**, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

de Morgan, Alfred. 1847. **Formal Logic: Or the Calculus of Inference, Necessary and Probable**, London: Taylor and Walton.

Derrida, Jacques. 1972. "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences," **The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man**, ed. Richard Macksey and Eugenio Donato, Baltimore: John Hopkins University Press, 2–18.

Derrida, Jacques.. 1977. "Signature, Event, Context," **Glyph 1**: 172–97. John Hopkins Textual Studies. Baltimore: John Hopkins University Press.

Durkheim, Emile. 1965. **The Rules of Sociological Method**, Trans. Sarah A. Solvoay and John H. Mueller. New York: Free Press.

Evans-Pitchard, E. 1965. **The Position of Women in Primitive Society and Other Essays in Social Anthropology**, London.

Festugiere, A. J. 1950–54. **La Revalation d'Hermes Trismegiste**, 4 vols. Paris.

Foss, Lawrence. 1971. "Art as Cognitive: Beyond Scientific Realism," **Philosophy of Science 38** (June): 234–50.

Gadamer, Hans-Georg. 1975. **Truth and Method**, New York: Seabury Press.

Garfinkel, Harold. 1967. **Studies in Ethnomethodology**, Englewood Cliffs N. J.: Prentice-Hall.

Garfinkel, Harold. 1952. "The Perception of the other: A study in Social Order," Ph. D. diss., Harvard University.

Gavronsky, Serge, 1979. "Reality and Literary Languages." New York: Department of French, Barnard College, Columbia University, mimeo.

Gellner, Ernest. 1975. **Legitimation of Belief**, Cambridge: Cambridge University Press.

Gödel, Kurt. 1962. **On Formally Undecidable Propositions**, New York: Basic Buooks.

Goodman, Nelson. 1978. **Ways of Worldmaking**, Indianapolis: Hackett.

Green, Bryan S. 1988. **Literary Methods and Sociological Theory.** Chicago: University of Chicago Press.

Hansen, Norwood. 1958. **Patterns of Discovery**, New York and London: Cambridge University Press.

Hirsch, E. D. 1967. **Validity in Interpretation**, New Haven, Con: Yale University Press.

Husserl, Edmond. 1931. **Ideas: General Introduction to Phenomenology**, Trans. W. R. Royce Gibson. London: Allen and Unwin.

Knor-Cetina, Karin D. 1981. "The Micro-Sociological Challenge of Macro-Sociology: Towards a Reconstruction of Social Theory and Methodology," **Advances in Social Theory and Methodology**, ed. Karin D. Knorr-Cetina and Aaron V. Cicourel. London: Routledge and Kegan Paul.

March, James L. 1983. "The Irony and Ambiguity of Freedom," **Poetry Today 4**, no. 3: 479–92.

Marx, Karl, 1970. **The German Ideology**, New York: International Publishers.

Menzel, Herbert. 1978. "Meaning – Who Needs It," **The Social Context of Method**, ed. M. Brenner. London: Croom Helm.

Mills, C. Wright. 1974. **Power, Politics, and People. The Collected Essays of C. Wright Mills.** Irving Louis Horowitz, ed. New York: Oxford University Press.

Novalis (F. L. F. von Hardenberg). 1953–1957. **Fragmente, Werke**, 5 vols. E. Wasmuth, ed. Heidelberg.

Perelman, Chaim and Lucy Olbrechts-Tyteca. 1969. **The New Rhetoric. A Treatise on Human Argumentation.** Notre Dame Ind.: Notre Dame University Press.

Quine, Willard van O. 1960. **Word and Object**, Cabridge: MIT Press.

Ricoeur, Paul. 1965. **History and Truth**, Trans. Charles A. Kelbley. Evantson 1II.: Northwestern University Press.

Quine, Willard van O. 1973. "Hermeneutique et Critique des Ideologies," **Ideologie et Demythisation**, ed. Enrica Castelli. Paris: Aubier.

Rommetveit, R., and Joachim Israel. 1954. "Notes on the Standardization of Experimental Manipulations and Measurament in Cross-National Research," **Journal of Social Issues 10**, no. 4: 61–68.

Sartre, Jean Paul. 1964. **Nausea**. Trans. Lloyd Alexander. New York: New Directions.

Schutz, Alfred. 1962. **Collected Papers**, Vol.1. **The Problems of Social Reality**, Ed. Maurice Natanson. The Hague: Martinus Hijhoff.

Searle, John. 1969. **Speech Acts**, London: Cambridge University Press.

Searle, John. 1977. "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida." **Glpyh 1**: 198-208. (Johns Hopkins Textual Studies. Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Searle, John. 1983. "The Word Turned Upsbide Down," **New York Review of Books, 27** October, 74–79.

Skinner, B. F. 1971. **Beyond Freedom and Dignity**, New York: Knopf.

Skinner; Quentin. 1969. "Meaning and Understanding in the History of Ideas," **History and Theory 8**, no: 4: 3–53.

Stanley, Manfred. 1978. **The Technological Conscience. Survival and Dignity in an Age of Expertise**, New York: Free Press.

Taylor, Charles. 1971. "Interpretation and the Science of Man," **Review of Metaphysics 25**, no 3: 1–45.

Weinsheimer, Joel C. 1985. **Gadamer's Hermeneutics: A Reading of "Truth and Method"**, New Haven: Yale University Press.

Wellmer, Albrecht. 1971. **Critical Theory of Society**, New York: Herder and Herder.

Winch, Peter. 1958. **The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy**, New York: Humanities Press.

Winch, Peter. 1970. "Understanding a Primitive Society," **Rationality**, ed. Brian R. Wilson. Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1953. **Philosophical Investigations**, Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

Wright, Edmond. 1977a. "Perception: A New Theory," **American Philosophical Quarterly 14**, no. 4: 273–86.

Wright, Edmond. 1977b. "Words and Intentions," **Philosophy 52**, no. 199: 45–62.

Wright, Edmond. 1983. Introduction to "The Ironic Discourse," **Poetics Today 4**, no 3: 391–98.

Yates, Frances A. 1964. **Giardano Bruno and the Hermetic Tradition**, Chicago: Regnery.

Araştırma Retoriğinin Politik Temelleri*

John S. Nelson

Araştırmanın retoriği, objektivizmi (nesnelciliği, çev.) ve modern felsefe için merkezî konumdaki diğer temel arayıcılık formlarını reddeden son zamanların çeşitli akımlarından biridir.[1] Araştırma retorisyenleri, yargının tranzendental temellerinin ne keşfedilebileceğini ne de inşa edilebileceğini, onları sağlamlaştırma girişimlerinin tipik şekilde şiddet ya da aksi durumda baskıcı olduklarını ısbatladıklarını öne sürerler.[2] Bu yüzden retorisyenler tipik olarak bilginin, hakikatin, güzelliğin, iyiliğin, adalet ve benzeri şeylerin nasıl komünal kalmak durumunda bulundukları konusunda düşünürler. Fakat onların özel avantajı, bu tür komünal konuların nasıl dile ve politikalara bağlı bulunduklarını – yani, retoriğe bağlı bulunduklarını –

---

* Elinizdeki metin, Simons, Herbest W. (ed.), **The Rhetorical Turn/Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry** (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990), ss. 258-289'dan alınmıştır /H. Arslan).

1 Bakınız Richard S. Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983); **Philosophical Profiles** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press !986):

2 Araştırmanın retoriğini ve onun benim **araştırma retorisyenleri** diye adlandırdığım savunucularını karakterize etmek için her hususta, Temple University's Seventh Annual Conference on Discourse Analysis ile birlikte başlayan konuşmalara ve University of Iowa Project on Rhetoric of Inquiry (POROI) ile ilişkili diğer konuşmalara bel bağlıyorum. 1984 POROI Sempozyumu'na sunulan yazılarca (John S. Nelson, Allan Megill, and Donald N. McCloskey, eds., **The Rhetoric of Human Sciences** (Madison: University of Wisconsin Press, 1987) desteklenen bu karakterizasyonları alıyorum. POROI'den Bruce Gronbeck ve Michael McGee"ye, Temple'dan Robert Craig ve Herbert Simons'a, Iowa Department of Political Science'dan Stephen Borelli ile Lane Davis'a, bu denemenin tamamlanmasındaki yararlı yorumları için teşekkürlerimi iletiyorum. Kendi çalışmamdan yaptığım çok sayıda iktibası mazur görün. Bu iktibaslar, bu iddiaların eldeki ana tartışmaya hazırlayıcı tartışmalarını bulabileceğiniz yerleri kaydediyorlar. Dolayısıyla onlar bana, bu denemenin fazlasıyla yansıtmak istediği akıl yürütme biçiminin en iyi temelleri vizyonunu ekonomik olarak inşa etme imkânı sağlıyorlar.

kavramalarıdır.[3] Eski sofistlere uyarak ben **retoriği** ikna etmenin ve ikna etme pratiğinin incelenmesi olarak yorumluyorum: bağlılıklarla ilgili iletişimin kimler arasında olduğu, ne olduğu, ne zaman, nerede ve ne için yapıldığıyla ilgili bir inceleme olarak. Diğer araştırma retorisyenlerinin müttefiki olarak epistemik bağlılıkların altını çiziyorum. Bunlar bütün cemaâtlerde ortaya çıkarlar ve önemli ölçüde cemaâtin bütün sorunlarını birbirine bağlarlar; fakat onlar, delil, bilgi, çıkarım ve doğruya ilişkin ilgileri belirlerler. Retorisyenlere göre yine de, bu tür epistemoloji sorunları, belirli araştırmaların yürütülmesinden ayrı ilke sorunları değildirler; onlar, fiilî araştırmalarda ortaya çıkan ya da çıkabilecek özel meydan okumalardır.

Bu yüzden araştırmanın retoriği eleştirel teori, dökonstrüksiyon, hermeneutik, pragmatizm, semiyotik ve bilim sosyolojisindeki son dönüşümlerle çok şeyi paylaşır.[4] Bunlardan birçoğu gibi o da, gerçekliğin sosyal inşasındaki – özellikle de bilimler diye adlandırdığımız araştırma cemaâtleri içindeki – kontekstlere, mutabakatlara, şahıs ve ve perspektiflere dikkat çeker. Dolayısıyla, hemen hemen bütün bu akımlar gibi, rölativizm ve nihilizm ithamlarına hedef olur.

Suçlama şudur: eğer araştırmanın retoriği, rasyonalitenin ya da hakikatin evrensel temellerini kabul etmiyor ise, bu durumda, nihaî iflasını itiraf ediyor olmalıdır – entellektüel, moral ve politik olarak iflasını. Büyük ölçüde diğer akımların tersine, onun epistemolojiyi araştırma ve kavrayıştaki belirli gelişmelere tabi kılmasının hiçbir önemi yoktur. Fiili araştırmaların özerkliğini vurgulamasının da hiçbir önemi yoktur. Mantığın retoriğe bağlı olduğunu kabul etmek yine de bütünüyle aklı, bütün kriterleri atma suçlamasına davetiye çıkarmaktır. Standartların bir evrensel temele ihtiyaç duyduğunu veya bir evrensel temelden doğabileceklerini reddetmek, barbarların bütün nezih formları ve insanları mahvetmesine izin vererek, uygarlığın duvarlarını zayıflatmaktır.

Şu ya da bu temel arayıcılığın (foundationalism) savunucuları, herşeye rağmen, kontekste bağlı bulunmayan bir aday ortaya koymak durumundadırlar. Ayrıca, bu tür tranzendental temellerin mümkün olmadıklarını gösteren güçlü, genel argümanlar vardır. Fakat bu, temel arayıcılarını, evrensel

---

[3] John S. Nelson, "Political Theory as Political Rhetoric," **What Should Political Theory Be Now?** Ed. J. Nelson (Albany: State University of New York Press, 1983), 169–240, özellikle de 171–76.

[4] Bakınız John S. Nelson and Allan Megill, "Rhetoric of Inquiry: Projects and Prospects," **Quarterly Journal of Speech 72** (February 1986): 20–37. Keza bakınız, Quentin Skinner, ed., **The Return of Grand Theory in the Human Sciences** (New York: Cambridge University Press, !985); Donald W. Fiske and Richard A. Shewder, eds., **Metatheory in Social Science** (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

standartların temel olduklarında ısrardan vazgeçirememiştir. İnsanî sınırlı olma durumu (finitude) üzerinde ısrar edenler bile, araştırma ve eylemin tranzendantal temellerine çok derin bir ihtiyaç hissederler.[5] Bu tepkiler araştırma retorisyenlerini endişelendiriyor olmalıdır. Ancak onlar, standartların, nedenlerin, ilkelerin, temellerin, kriterlerin ve benzeri şeylerin bizatihi kendilerinin kontekstüal sınırlamalar sağladıkları argümanını benimseyen, ancak yine de araştırmanın retoriğinin rölativizm ve nihilizme direndiklerini öne sürmek için yeterli kesinlik ya da genelliği şiddetle arzulayan insanlar tarafından da sıkıntıya sokuluyor olmalıdırlar.

Mesele, bir açıklanamaz şey olarak bu temellerin peşinde koşma tavrına saldırı değildir; mesele, nahoş olgularla karşı karşıya kalmak konusundaki cahilce isteksizliktir.[6] Retoriğin önemini vurgulamanın bir avantajı, onun realizm karşısında, belirli ikna etme durumlarına yetenekli olmasıdır. Çok sayıda taraf yargı için temel arayışına girdiğinde, araştırma retorisyenleri yalnızca, tranzendental kriterlerin varolmadıklarını ve yaratılamayacaklarını yeni baştan ısbatlamak için, bu konuyu bir tarafa atamazlar.[7] Onların ayırdedilebilen hamlesi, bunun yerine, temeller hakkında farklı retorikleri keşfetmek olmalıdır. Felsefi temel arayıcılar, yargı kriterlerinin özelliklerini ve fonksiyonlarını, onları dedüksiyon yoluyla imkânsız eylem ya da araştırma ideallerinden çıkararak şart olarak öne sürdükleri halde, retorisyenler onları eylem ve yargılama süreci içinde değerlendirmeye tabi tutarak bu tür kriterlerin karakterini ve kaynaklarını keşfetmeye çalışırlar.[8] Aynı şekilde, onlar, fiilî temellerin pratikte değerli ya da değersiz olduklarını nasıl ısbatladıklarını gözönünde bulundurma gerekliliği duyarlar. Bu nedenle onlar, yargının temellerini, retoriğin boyutları olarak anlamaya çalışmalıdırlar.

---

[5] Bakınız, Glenn Tinder, **Community** (Baton Rouge:Louisiana State University Press, 1980); **Against Fate** (Notre Dame, Ind.,: University of Notre Dame Press, 1981).

[6] Bu saldırıyı yapanların en ünlüleri şunlardır: Paul Feyerabend, **Against Method** (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1975); Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature** (Princeton, N. J. : Princeton University Press 1979); Calvin O. Scharg, **Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences** (Purdue, Ind.: Purdue University Press, 1980) ve **Communicative Praxis and the Space of Subjectivity** (Bloomington, Ind,: Indiana University Press, 1986).

[7] Kriterlerin kontekstüal sınırlamaları aşamayacakları yolundaki görüşlerin belki de en iyi retorik eleştirisi şu metindir: Stanley Cavell, **The Claim of Reason** (New York: Oxford University Press, 1979) özellikle 1–243).

[8] Bakınız Ira L. Strauber, "Transforming Legal Rights into Political Ones," **Polity 16** (Fall 1983): 72–95; "Political Philosophy and Political Action," **What Should Political Theory Be Now?** (3 nolu dipnota bakınız), 55–74; "The Rhetoric of Ordinary Political Argument: Liberalism and Zionism," **Western Political Quarterly 39** (December 1986): 603–22: "The Rhetoricel Structure of Freedom of Speech," **Polity** 19 (Summer 1987): 507–8.

Aslında, bu gereklilik, araştırmanın retorisyenlerinin yerine getirmeleri zor birşey değildir. Onlar, "insanî konuşma"da "herşeyin mümkün olduğu" (anything goes) şen-şakrak konuşmanın altında yatan saflıktan (naivete) ya da otoriteryanizmden, konuşma devam ettiği sürece, peşinen şüphe ederler. Buna uygun olarak, uygarlığın düzen olduğuna, iyi düzenin yalnızca savunulabilir standartlara değil, aynı zamanda – gerektiğinde – savunulan standartlara dayandığına inanan araştırmacıların süregelen temeller arayışına sempatiyle yaklaşabilirler. Araştırma retorisyenleri, gidilmeye değer bir yere kılavuzluk yapmak için "dönüp dolaşmayı" ve "herşeye rağmen birşeylerin üstesinden gelmeyi" istemeli ve herhangi bir gidilecek hedefi, onun gerçek alternatifleriyle karşılaştırmayı öğrenmelidirler. Her iyi retorisyen, kontekstlerin birbirlerini kesecekleri şekilde mukayese edilebilecekleri ve iletilebilecekleri için canalıcı önemi haiz olduklarını bilir.[9] Bugün ihtiyaç duyulan şey, imalarını yeterince ortaya çikarmak için bilimlerle cemaâtleri, hakikat–arayışı ile ciddi politik tartışmaya katılımı karşılaştırmaktır. Politik sofistikasyonla ilişkili olduğunda bu, uzmanlarla birlikte yapılan mevcut düzenlemelere meydan okunacak kadar şenlikli olacaktır. Ve bunu, bazılarının diğerlerinden – en azından bir süre – daha iyi ısbatlayacaklarını bilmek yeterli ölçüde eleştirel birşey olmalıdır.

Bu tür deneyler, tasarlanması kolay deneylerdir ve bu deneylerden bazıları mütevazi ölçüler içinde yapılmaktadır. Yeni seri yayınlar, disiplinleri çaprazlamasına kesen üç aylık dergilerin girişimci politikalarıyla, ana akıntıda yeralan dergilerin bürokratik hakemli yayın politikalarını tamamlayan yeni alanlar olarak tomurcuklanıyor.[10] Aynı şekilde, araştırma kolleksiyonlarına katkıda bulunma davetlerinin, görünmeyen kolejlerin[11] birbirini izleyen yaratıcı ve muhafazakar politikalarına uyumlu bir meslektaşlar değerlendirmesi türünü nasıl şekillendirdiğini anlamaya çalışabiliriz. Biyolojideki karışıklık ve sosyolojideki iç parçalanma gözönünde bulundurulduğunda, bölümlere göre istihdam ve değerlendirmeye ilişkin yaşlı meslektaş eleştirisi, multiüniversitelerin bazı kısımlarında, harcamaların programdan çok araştırmacı için düzenlenmesiyle birlikte seyyâl çalışma gruplarının doğmasına yolaçabilir.[12] Bazı disipliner cemiyetler, insanların kalabalıklar halinde katıldığı toplantılara daha az, yoğun tartışma ya da araştırmacılar

---

[9] Bakınız Herbert W. Simons, "Chronicle and Critique of a Conference," **Quarterly Journal of Speech 71**(February 1985): 52–64; John Lyne, "Rhetorics of Inquiry," **Quarterly Journal of Speech 71** (February 1985): 65–73.

[10] Son örnekler şunlar: **Critical Inquiry; Cultural Critique; Economics and Pilosophy; Raritan; Representations; Theory, Culture and Society.**

[11] Bakınız, Diane Crane, **Invisible Colleges**, (Chicago, University of Chicago Press, 1972).

[12] Bu düşünceye ilhamını veren şey, Chicago Üniversitesi'ndeki "komite" yapısıdır; fakat bu düşünceye Evergreen Koleji daha fazla yaklaşmış bulunmaktadır.

arasında işbirliği amacıyla düzenlenen derinlikli toplantılara daha fazla kaynak ayırabilmektedir.[13] Birçoğu, farklı araştırma cemaâtleri geliştirmemiz için politik bir yeniden yapılanma rizkini göze almaktadır.

Bu tür ihtiyaçları ve deneyleri daha anlamlı hale getirmek için, araştırma retoriğinin postmodern epistemolojiye, etkili bir retorik **politik temeller** anlayışı sağlamaya elverişli olduğunu düşünüyorum. Bu, felsefî temel arayışı içindeki tutumlara bir alternatif olarak, belirli bir **politik epistemoloji**'ye kılavuzluk edecektir. Ben burada, sözkonusu alternatifi bütün boyutlarıyla geliştiremem, fakat, daha fazla araştırmaya davetin bu tür bir alternatifi daha makûl hale getireceğini ümit ediyorum. Dolayısıyla ben, temellerle ilgili politik bir yorumun eleştirel yargılar için, felsefeden elde edilen tranzendental temellerin sağladığından çok daha iyi bir temeli nasıl sağlayabileceğini ortaya koymak istiyorum.

Politik epistemoloji geliştirmenin birçok yolu vardır. Bu deneme, Hannah Arendt'in ilham ettiği bir politik epistemolojı geliştirme tarzının önemini vurguluyor. Onun potansiyel imkânlarını aydınlatmak için daha sonra, iki meslektaşı, benim asıl disiplinim olan politika bilimiyle ilişkisi konulu bir diyalogda biraraya getiriyorum. Fakat bizim öncelikle, felsefedeki politik ilgileri ve temel arayışı stratejilerini gözden geçirmemiz gerekiyor.

Felsefi Temel Arayıcılık ve Eleştirmenleri

Bütün yönetimlerin temeli korkudur.
John Adams

Üç özellik, varoluşun ve yargının modern felsefî temellerinin ayırıcı özelliğidir. Bu özellikler kapsayıcı çürüme, parçalanma veya bir cemaâtin hayatının tehlike altında olması kavrayışlarına çözüm niteliğindedirler. Bunlar, saldırıdan korunan saf düşünce platformlarından devşirilirler; fakat tam da bu yüzden doğrudan doğruya pek fiiliyata sokulamazlar. Ve onlar, tranzendantal, itiraz kabul etmez kriterler – diğer pratik kaynaklardan mahrum bulunan şeyler durumundaki formel mantığın ya da kaba olguların gücüyle geliştirmeye çalıştıkları kriterler – retoriğine karşılık teşkil ederler. Neredeyse bütünüyle retorik bir zorunlulukla, bu tür durumlarda felsefeciler,

---

[13] Speech Communication Association ve American Forensic Association'in ortaklaşa sponsorluğunu yaptıkları ikiyılda bir gerçekleştirilen "Conferences on Argumentation (Argümantasyon Üzerine Konferanslar)," bu tür toplantıların en iyi modelleri olabilir.

onu kesin şekilde gidermek için, karışıklıktan bütünüyle arındırılmış temellere davetiye çıkarırlar. Bununla birlikte, neredeyse aynı ölçüde bir zorunlulukla, bu arındırma, yara alması imkânsız temeller oluşturulmadıkça, pek az başarı umuduna sahip bulunabilir. Sözünü ettiğimiz nedenlerle, oyunun oynandığı sahneden böylesine uzak mesafede ilkeler peşinde koşan felsefeciler – herşeyi kontrol altında bulundurduklarından emin olmak için – ancak ve ancak temelleri fiilen herşeyi yapmaya kadir, herşeyi bilen, herşeyi yargılayabilme gücüne sahip hale dönüştürdüklerinde başarılı olma umudu taşıyabilirler.

Gayet tabii, sıkıntı doğuran şey, insanların, durumun ilâhî kesinliğine ya da mükemmel aşkınlığına elverişsiz ve sınırlı varlıklar olmalarıdır. Her tür temele muhalif olanlar, onları (temelleri,çev), bu belirlenemeyen olguyla yüzyüze gelme başarısızlığı olarak reddederler. Uzun bir deneme, geçen yüzyıldan ya da daha uzun bir süreden beri evrilmekte olan çeşitli temeller arayıcılık karşıtı düşüncelerin karmaşık ortaya çıkışlarının izini sürebilir. Bu anti–temeller arayışı tutumunun hikâyesi rölativizmi, pragmatizmi, perspektivizmi, hermeneutiği, konvansiyonalizmi, kontekstüalizmi, epistemolojik anarşizmi, bir bölümüyle semiyotiği, ve benim başka biryerde **postmodern sofizm** diye adlandırmış bulunduğum şeyi içerir.[14] Onların herbiri, temellerin ebedî oldukları yolundaki modern önkabulü paylaşmayı sürdürdükleri zaman sıkıntıya düşerler; çünkü o zaman elde edilme teşebbüsünde bulunulmuş her temel ile, bir kötü inanç edimi olarak mücadele etmek zorunda kalırlar. Tersine, araştırma retorisyenleri, **yargı için gerekli ve etkili temellerin tranzendantal temeller değil, politik temeller olduklarını** – ister eylemde ister teoride, ister akademinin içinde ister dışında olsun farketmeksizin – kabul etmenin nedenlerini vurgularlar.

Bundan dolayı ben, felsefî temel arayıcılık tutumunun, esasen, bir politik retorikler serisi olarak görülebileceğini öne sürüyorum. O genellikle, sivil savaş, propaganda, idari skandal gibi kamu meselelerini yansıtır. Çok daha dar, bilimle ilgili akademik ilgilerden doğduğu zaman bile, herşeye rağmen, standartlar, prosedürler ve ilişki kurumlarındaki karışıklıkları resmederler. Ve bu tür bir mücadele akademiyle sınırlı olduğu ve çok büyük bir hakikate saygıyla yürütüldüğü zaman bile önemli epistemik politika türleri olarak görülebilir ve görülmelidir.[15] Araştırma retorisyenlerine

---

[14] Bakınız Nelson, "Political Teory," özellikle 176–193; Michael C. Left, "Modern Sophistic and the Unity of Rhetoric," **The Rhetoric of Human Sciences** (dipnot 2'ye bakınız), 19–37.

[15] Bakınız John S. Nelson, "Stories of Science and Politics: Some Rhetorics of Political Research," **The Rhetoric of the Human Sciences** (2 nolu dipnota bakınız), 198–220, özellikle 198–208.

göre bunlar, fiilî temellerin – hatta epistemik temellerin – politik temeller oldukları yolunda iki anahtar argüman yapısı oluşturur.

Temel arayıcılığın ana eleştirileri genelde politik epistemolojiyi, özelde politik temelleri meşrulaştırmaya yönelik bir üçüncü hamle sağlar. Bilgiyi ya da davranışı düzenleyecek (dolayısıyla garanti altına alacak) tranzendental kriterleri reddederken, bu eleştiriler, tipik şekilde, politika biliminden alınan kavramlara ve tezlere başvururlar. Eleştirmenler, öte-dünyevi temeller hakkındaki yanlış fikirleri (simplicity), bu-dünyevi varoluşu içine alan komünal zorluklar ve uyumlarla tekrar tekrar karşılaştırarak bunlar arasında bir çelişki görürler. Eleştirmenler, sürekli olarak, temel arayıcılığın, formel mantığın apaçıklıklarına öncelikli tevekkülün yerine doğal dilin ve fiilî söylemin karmaşıklarının değerini ikame edecek alternatifleri tercih ederler. Bu hamleler, başka kontekstlerde politika saydığımız şeyi gösterirler. Bu yüzden, eleştirmenlerin ısrarla, günümüzde felsefî retorikte egemen durumda bulunan matematikle mukayeselerin yerine bilimadamlarının gündelik diyaloglarında zımnen hep varolan politikalarla benzerlikleri nasıl ikame etmemiz gerektiğini açıklamaya çalışmaları şaşırtıcı değildir.[16]

Eleştirmenlerin, düşündüklerinden çok daha haklı olduklarını öne sürüyorum. Kısmen, çalışmalarına çok önem verdiğim için, gözde örneklerimden ikisi Thomas Kuhn ve Richard Rorty. Buna rağmen, temel arayıcılığın eleştirmenlerinden çok azının, politik tercihten bütünüyle vazgeçtiğini vurgulamama izin verin. Çoğu eleştirmen, hiç değilse zımnen, politika biliminden alınmış terimlerle imajların sürekli yardımına başvuru firsatından yararlanmaktadırlar – özellikle de çeşitli bilimlerin fiilen hem iyi hem de kötü argümanlar peşinde nasıl koştuklarını göstermek istedikleri zaman.

Fiilen herkesin teslim ettiği üzere, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Kuhn'un bilimsel cemaâtlerle politik cemaâtler arasında kurduğu analoji (benzerlik, çev.) ekseni etrafinda döner. Gerçekten de, başlığındaki kavram,

---

[16] Bakınız Peter Winch, **The Idea of a Social Science** (New York: Humanities Press, 1958); Michael Polanyi, **Personal Knowledge**, 2d. ed. (New York: Harper and Row, 1964); Hans-Georg Gadamer, **Truth and Method**, 3d. ed. Garret Burden and John Cumming (New York: Seabury Press, 1875); Wilfird Sellars, **Science, Perception and Reality** (New York: Humanities Press, 1963); Jürgen Habermas, **Knowledge and Human Interests**, trans. Jeremy J. Shairo (Boston: Beacon Press [1968] 1971); Karl Popper, **Objective Knowledge**, 2d. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1979); Stephen Toulmin, **Human Understanding** (Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1972); Thomas S. Kuhn, **The Essential Tension** (Chicago: University of Chicago Press, 1977); Paul K. Feyerabend, **Science in a Free Society** (London: New Left Books, 1978); Hilary Putnam, **Reason, Truth and History** (New york: Cambridge University Press, 1981); Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism** (Minneapolis: University of Minnasota Press, 1982).

doğrudan doğruya, devrimin politik özellikleriyle kurduğu benzerliğe dayanır.[17] Bu argümanla ilgili en dikkate değer şey, devrimin gerçekleştiği yerler olarak ulusal ve bilimsel cemaâtler arasında ciddi bir mukayeseye zekice bir sıçrayış olmasıdır. Kuhn'dan önce "bilimsel devrim," belirli öngörüler (insights) geliştirmek üzere, gereğinden fazla nedensel biçimde kullanılan bir ifadeydi. Kuhn bunu bütünüyle değiştirdi. Bununla birlikte, başka bir yerde açıkladığım gibi, Kuhn'un argümanının ikinci en dikkate değer yanı, politik cemaâtler içindeki politik devrimler ve diğer değişmelerle ilgili yalın kavrayışıdır.[18] Sınıftaki on yıllık tartışmalardan da bildiğim gibi, Kuhn bilimde, uluslar içinde ve bilimdeki devrimin, kolej öğrencilerince kolayca görülen kompleksliliklerin çoğuna dikkat çekmeyi başaramaz.

Rorty'nin **Felsefe ve Doğanın Aynası**, epistemolojinin yerine hermeneutiğin ikame edilmesi çağrısında bulunur.[19] Hemen hemen Kuhn'un yaptığı şekilde Rorty, bilim felsefesinde temel arayıcılığa, bunu politikayla kurulan gevşek bir analojiler takımıyla destekleyerek, karşı çıkar. O özellikle de, bilimlerin, önemli politik kurumları ve pratikleriyle birarada cemaâtler olarak ele alınmasını öne sürer. Fakat Rorty, bilimsel disiplinlerin komünal ya da politik işlerini ayrıntılı ve malumatlı bir şekilde ele almaya yetecek ölçüde ciddi bir karşılaştırma yapmayı beceremez. Hatta Rorty kendisine ve okuyucularına, temellerin tranzendental olması gerektiği, bu tür bir aşkınlığın imkânsız olduğu ve bilimadamlarının – tıpkı vatandaşlar ve hepimiz gibi mi? – temellere sahip bulunmaksızın yaşamayı öğrenmeleri gerektiği izlenimini, Kuhn'dan daha fazla bırakır.

Hem Kuhn hem de Rorty bu bakımdan, kararlı bir biçimde modern filozoflar olarak dururlar. Hiçbiri çalışmasını, komünal politikalarin esasıyla ilgili sofistike bir kavrayışına doğru itmez. Buna rağmen, argümanları birçok bakımdan, özellikle bilimlerde, araştırmanın kavranmasındaki canalıcı önemlerini sürdürür. Bu ihmal, yalnızca onlara has bir ihmal değildir. Şu ya da bu biçimde felsefî temel arayıcılığına saldıran başka birçok epistemolog aynı hatayı yapar. Bunun örnekleri arasında Michael Polanyi, Karl Popper, Hilary Putnam, Paul Feyerabend, Wilfrid Sellars, Hans-Georg Gadamer, Calvin Schrag, Jürgen Habermas, Richard Bernstein ve başka bazı iyi filozoflar yeralır.[20] Aslında, birçok önemli filozof arasından, son zamanlarda temel arayıcılığı hakkıyla çözümlemiş bulunan şu iki kısmen istisna filozof

---

[17] Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

[18] Bakınız John S. Nelson, "Once Moore on Kuhn," **Political Methodology 1**(Spring 1974), 73–104.

[19] Bakınız Rorty, **Mirror of Nature** (6 numaralı dipnota bakınız), özellikle 313–94.

[20] Özellikle 1, 6, ve 18 nolu dipnotlarda zikredilen çalışmalara bakınız.

geliyor hemen akla: Stanley Cavell ve Stanley Rosen.[21] Chaim Perelman belki de en önemli istisna şahsiyettir; fakat o kariyerine bir hukukçu olarak başladı ve herhangi bir disipliner anlamda filozoftan çok bir retorisyen oldu.[22]

Ben meşguliyetimle bir siyaset teorisyeniyim ve bu daimi yanlış doğal olarak, bu zamana kadar araştırma ve politikayla ilgili anlayışımızın eşzamanlı olarak geliştirilmesinde, bu yetenekli insanların devreye sokulması konusunda kaçırılan fırsatlardan dolayı bana üzüntü veriyor. Yine de siyaset teorisyenlerinin kendileri genellikle siyaset felsefecileri gibi birşeydirler ve bu yüzden ben, sözkonusu yanlışın aynı zamanda, geriye kalan fırsatlardan dolayı beni heyecanlandırdığını itiraf ediyorum. Politik epistemolojiye çağrı – biz tranzendental kriterler tasarlamaksızın yargı için iyi temeller geliştirme teşebbüsünde bulunduğumuz için – bu ısrarlı politikaya dönüşteki zımnî meydan okumanın sürdürülmesine çağrıdır.

Araştırma Retoriği

Tipik büyük bilimadamları, aynı zamanda büyük propagandistlerdir de. Ötedünyaya dönük bir münzevî olarak büyük bilimadamıyla ilgili popüler arşetipi, yalnızca çok az sayıda örnek ayakta tutar. ... Fakat, çok sayıda karşı örnek bulmak mümkündür.

Horace Freeland Judson

Araştırma retoriğinin, dramaya girme zamanıdır; ne genelde felsefenin veya özelde epistemolojinin yerini almak için ne de onları geliştirmek için. Araştırma retoriği, metafizikte, epistemolojide, metaetik'te, estetikte ve felsefenin diğer alanlarında temel arayıcılığa (foundationalism) yapılan diğer saldırılara paralel olarak doğuyor. Araştırma retoriği yargının mutlak, kesin, numenal ya da başka bir şekilde dile getirmek gerekirse tranzendental temelleri üzerindeki ısrarlı tutumun reddine yardım eder ve sözkonusu temelleri arama güdüsünü zayıflatır. O, nesnelerin, basit aracılara maruz

[21] Bakınız Cavell, **The Claim of Reason** (dipnot 7'ye bakınız), özellikle 245–496; Stanley Rosen, **Nihilism** (New Haven: Yale University Press, 1969), ve **Limits of Analysis** (New York: Basic Books, 1980).

[22] Bakınız Chaim Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, **The New Rhetoric**, trans. John Wilkinson and Purcell Weaver (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press [1958], 1969); Perelman, **The Realm of Rhetoric**, trans. William Kluback (Notre Dame Ind.: University of Notre Dame Press, 1982).

kalmamış eylem ya da tecrübe verileri olarak naif ele alınışını sert biçimde eleştirir: Wilfird Sellars'ın "kusursuz algı miti" olarak kaçındığı şeyi eleştirir. Fakat o aynı zamanda, evrensel kriterlerin ışığında düzeltilmeye elverişli tahrif edilmiş performans ya da tecrübenin tranzendental veriler olarak sofistike nesne kavrayışını da eleştirir.[23]

Böylece, temel arayıcılığın felsefî eleştirmenleri, hiç değilse dolaylı olarak, araştırma retoriğine katkıda bulunurlar. Onlar, tranzendental temelleri dökonstrüksiyona tabi tutar, dili veya stilin anlamını kutsarlar ve argümantasyon ya da konuşmanın önemini vurgularlar. Yeni akımın avantajlarından biri, disiplinlerarası bir alan olarak retoriğin, bu diğer projelere alışılmadık bir tutarlılık ve faydalı bir içerik vererek onları çok iyi bir biçimde birbirine bağlamasıdır.[24]

Bir ikinci avantaji, bu yeni akımın retoriği, argümanların, söz oyunlarının (konuşma figürlerinin, çev.), imajların, hikâyelerin ve araştırmanın diğer ihmal edilmiş bütün boyutlarının incelenmesi olarak vurgulamasıdır. Bu tür ikna unsurları her ne kadar bütün araştırmalara nüfuz ediyor ise de, araştırmacıların ve bilimadamlarının nadiren titiz ilgilerine muhatap olurlar. Bunun yerine, onlar genellikle, bir aşkın gerçeklikle, onu harfi harfine dile getiren tam önermeler halinde yalnızca aktarmak suretiyle, doğrudan diyalogda bulunmak iddiasındadırlar. Araştırma tecrübeleri ya da felsefeleri üzerine çok az kafa yorma, günümüzde, çok sayıda ikna etme yapısının hayati aracılığını açığa çıkarmak için yeterli görüldüğünden, araştırmalarımızın, ikna etme araçlarını ve amaçlarını inceleyen disiplin olarak retorik hakkında daha fazla bilgiye ihtiyacı var.[25]

Üçüncü bir avantajı, bir genel teori yapısı olarak retoriğin, eleştirinin içkin (kendinde mündemiç, çev.) temellerinin, ilkece ve pratikte, araştırmaların, idolleştirilmeksizin (putlaştırılmaksızın, çev) kontekstlere göre çaprazlamasına karşılaştırmalarla nasıl birleştirilebileceğini ve birleştiriltirildiğini ayrıntılarıyla göstermektir. **İnsan Bilimlerinin Retoriği** (2 numaralı dipnota bakınız)'nin, bir bütün olarak bu genel önermenin en

---

[23] Retorisyenler, felsefecilerin iletişim prosedürlerine ve retoriğin standartlarına gösterdikleri ilgideki artışı, kesinlikle hoş karşılamalıdırlar. Yine de retorisyenler, bu tür felsefi çalışmalardaki evrensel konuşma ideallerine yönelik sürdürülen eğilimden endişe etmelidirler. Bunun bir örneği, Jürgen Habermas'ın **The Theory of Communicative Action** (İletişimsel Eylem Teorisi) [trans. Thomas McCarthy] (Boston: Beacon Press, [1981] 1984) adlı kitabının birinci cildidir.

[24] Bakınız John S. Nelson, Allan Megill, and Donald N. McCloskey, "Rhetoric of Inquiry," **The Rhetoric of the Human Sciences**, (2 nolu dipnota bakınız), 3–18.

[25] Bakınız John S. Nelson, "Models, Statistics, and Other Tropes of Politics," **Argument in Transition**, ed. David Zarefsky, Malcolm O. Sillars, and Jack Rhodes (Annandale, Va.: Speech Communicative Association, 1983, 213–29, ve "Seven Rhetorics of Inquiry," **The Rhetoric of the Human Sciences** (2 numaralı dipnota bakınız), 407–34.

güçlü tartışması olduğunu düşünüyorum.[26] Retorik içeriden eleştiri pratiği ile ilgili gözde örneklerim arasında, Brian Barry'nin, hiç şüphesiz sosyal bilimlerin büyük başarıları arasında bulunan çok sayıda mükemmel eleştiri denemeleri yeralıyor.[27] Bu bağlantıda, Barry'nin daha önceki çalışmasının, politik argümanları ayrıntılarıyla incelemesi, başarısını gözler önüne sermektedir.[28]

Bir dördüncü avantaj, bir disiplin olarak retoriğin, kendisi ve sınırlarıyla ilgili bir bilinç geliştirmesidir.[29] Bu bize, farklı araştırma biçimleriyle ikna etmeyi nasıl geliştireceğimizi öğrenmekte önemli katkılar sağlar. O nedenle, araştırmanın retoriği, kendi hareket tarzını değerlendirirken bulgularının imalarına dikkat eden disiplinlere yardım sağlamak üzere, sosyolojinin sosyolojisi, tarihin tarihi türünde refleksif yansımalar geliştirir.[30]

Beşinci avantaj, retorik geleneklerinin, gündelik araştırma faaliyetiyle ilgili belirli çok sayıda ilkeyi zorlamasıdır.[31] Retoriğe ait bir büyük proje icadın incelemesi olduğundan, bunların çoğu, ihmal edilmiş keşif mantıklarıyla ilgilidir.[32] Diğerleri, karşıt olgulara dayanarak (counterfactually) düşündüğümüzde[33], bir argüman stratejisini diğerine tercih etttiğimiz yerde[34],

---

[26] İçeriden mukayesenin spesifik retorik örnekleri için bakınız, Donald N. McCloskey, The Rhetoric of Economics (Madison: University of Wisconsin Press, 1985); John S. Nelson, "Education for Politics," **What Should Political Theory Be Now?** (3 numaralı dipnota bakınız), 413–78 ve Nelson, "Economical Rhetoric: An Outsider Listens to Talk among the Econ" (Paper for the Wellesley College Conference on the Rhetoric of Economics, 17–19 April 1986).

[27] Sözün gelişi bakınız, Brian Barry, "Exit, Voice, and Loyalty." **British Journal of Political Science** 4(January 1974): 79–107; "Crisis, Choice, and Change, Parts I–II," **British Journal of Political Science** 7(January–April 1977): 99–113 ve 217–53.

[28] Brian Barry, **Political Argument** (New York: Humanities Press, 1965).

[29] Başkalarını olduğu kadar kendi kendini de ikna etme bilimi olarak retorik, sınırlarını bilir ve psikolojiyle içiçe geçme tarzları içinde kendi–kendisinin bilincindedir: bakınız Donal E. Carlston, "Turning Psychology on Itself: The Rhetoric of Psychology of Rhetoric," **The Rhetoric of the Human Sciences** (2 numaralı dipnota bakınız), 146–63.

[30] Retorik refleksivitenin, "kendini–istisna sayma hatası"ndan kaçınmaya nasıl yardım sağladığı konusunda bakınız, Nelson, "Stories of Science and Politics" ve "Economical Rhetoric" (15 ve 26 numaralı dipnotlara bakınız).

[31] Bakınız Nelson, "Seven Rhetorics of Inquiry" ve "Economical Rhetoric" (25 ve 26 numaralı dipnotlara bakınız).

[32] Bakınız Norwood Russell Hanson, **Patterns of Discovery** (New York: Cambridge University Press, 1965); Michael C. Leff, "Topical Invention and Metaphoric Interaction," **Southern Speech Communication Journal 48** (Spring 1983): 214–29.

[33] Bakınız John S. Nelson, "Accidents, Laws, and Philosophic Flaws: Behavioral Explanation in Dahl and Dahrendorf," **Comparative Politics 7** (April 1975): 435–57; Charles Arthur Willard, "Arguing from Counterfactuals," **Argument and Critical Practices** (33 numaralı dipnota bakınız), 199–206.

[34] Bu Aristotelesçi retorik geleneğinde merkezi bir yeri bulunan tartışmalı konular teorisinin iyi bir kullanımıdır. Bakınız, Michael C. Leff, "The Topics of Argumentative

istatistiği nasıl kullanmamız gerektiği meselesini[35] ele alırlar. Hatta bazıları, araştırmanın görsel takdimine yol[36] gösterirler. Bu ve başka birçok sorun için araştırmanın retoriği, daha iyi araştırmaya pratik klavuzluk sağlar.[37]

Herşeye rağmen, politik temellerin özel öneminin en azından iki yararı vardır. Bir altıncı avantajı, retoriğin, anahtar terimlerin tanımlarını, onların fiilî kullanımları sırasındaki anlamlarını inceleyerek yapmasıdır. Sosyal bilimlerde **temellerin** anlamlarının retorik analizi, bahis konusu epistemik temel türlerine duyulan ihtiyacın ve bu temellerin türlerinin açıklığa kavuşturulmasına büyük ölçüde yardım etmesidir. Mesela, gelişigüzel bir envanter, **temel**'in, ekonomi ve politika bilimi üzerine denemelerdeki en az yedi kullanımını gözler önüne serer: (1) **elementer** düzeyde, bir konunun ana bölümleri ya da yeni başlayanlara elverişli bölümleri olarak kullanımı; (2) **orjinal** düzeyde, bir konunun ilksel bölümleri ya da konuya ilk katkılar olarak kullanımı; (3) **etkili olma** düzeyinde, en fazla dikkat çekilen veya örnek alınan araştırma olarak kullanımı; (4) **teorik** düzeyde, tanımlar, aksiyomlar, teoremler, ilkeler ya da bir konunun açıklamaları olarak kullanımı; (5) **yenilik ve heyecan uyandırma** düzeyinde, araştırmanın keşif alanları veya bugünün sıcak tartışma konusu olarak kullanımı; (6) **metodolojik** düzeyde, araştırma stratejileri, taktikleri ve teknikleri olarak kullanımı; (7) **kriter** düzeyinde, araştırma yargıları için gerekli talimatlar ve standartlar olarak kullanımı.[38] **Köklerle ilgili** (fundemental)

Invention in Latin Rhetorical Theory from Cicero to Boethius," **Rhetorica** 1(Spring 1983): 23–44.

35 Bakınız Donald McCloskey, "Why Economic Historians Should Stop Relying on Statistical Tests of Significance, and Lead Economists an Historians into the Promised Land," **Newsletter of the Cliometrics Society 2** (December 1986): 5–7; ve "Rhetoric within the Citadel: Statistics," Argument and Critical Practices, ed. Joseph W. Wenzel (Annandale, Va.: Speech Communication Association, 1987), 485–90; Frank Denton, "The Significance of Significance: Rhetorical Aspects of Statistical Hypothesis Testing in Economics," **Consequences of Economic Rhetoric**, ed. Arjo Klemer, Donald N. McCloskey, and Robert Solow (New York: Cambridge University Press, yayınlanacak).

36 Genelde, bakınız **The Journal of Visual/Verbal Languaging;** özellikle de Edward R. Tufte, **Visual Display of Quantitative Information** (Chesire, Conn.: Graphics Press, 1983).

37 Politik örnekler için bakınız, John S. Nelson, "Approaches , Opportunities, and Priorities in the Rhetoric of Political Inquiry: A Critical Synthesis," **Social Episemology 2** (January–March 1988): 21–42.

38 **Köklerin** ya da **temellerin** bu ve diğer anlamları arasındaki açık benzerlik, kendinin bilincinde olmaksızın ve eksik biçimde de olsa retorik analiz faaliyetini ısbatlayacak şekilde, Kuhn'un paradigma'sının farklı anlamlarına katkıda bulunur: bakınız, Margaret Masterman, "The Nature of a Paradigm," **Criticism and the Growth of Knowledge**, ed. Imre Lakatos and Alan Musgurave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 59–89; Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions** (17 numaralı dipnota bakınız), 174–210.

ile **temellerle ilgili** (foundational) eşanlamlı gibi görünüyorsa da, yalnızca, listede sunulan son kullanım tarzı, temel arayıcılık hakkındaki çoğu felsefî tartışmada su üstüne çıkar. Yine de, fiilî araştırmadaki temellerle ilgili tüzel sıkıntılar, farklı tarzlarda maruz kalınan bu farklı anlamları içerir. Araştırmanın retorisyenleri, bu sıkıntılara dikkat çekmelidirler.

Bir yedinci avantaj, retoriğin, araştırma politikaları dahil, politikayla çok yakından bağlantılı olmasıdır.[39] Eski sofistler retoriği, ilk siyaset bilimi olarak yarattıkları için, araştırmanın retorisyenleri iletişim, araştırma, cemaât ve politikalar arasında bağlantılar geliştirme vaadinde bulunabilirler. Temel arayıcılığa muhalif dönüşümde zımnen varolan şey, felsefenin varlığını sürdüren, epistemik politikalara özerk bir ilgiyi yenileştirme kapasitesidir. Retoriğe düşmanlığa bel bağlamaksızın felsefe, retorik, siyaset ve sağlam argümantasyonun birbirleriyle örülmüşlüğüne duyarlılığını korumaktadır. Retoriğin mahkum edilişinden sonra Platon, Aristoteles, ve hatta daha sonraki birkaç filozof, hem doğru araştırma hizmetinde hem de doğru eylem hizmetinde onun yeniden diriltilmesine karşı çıktı.[40] Bugün, daha iyi bir epistemik politika fikrine duyulan apaçık ihtiyaç, yalnızca felsefeye değil, başka özerk disiplinlere de araştırmanın retoriği yolunda kılavuzluk etmektedir.

Araştırma retorisyenleri aynı zamanda, herşeye rağmen, felsefî temel arayıcılığın hasımlarının sık sık, radikal anti–temel arayıcılıklarının şüpheciliği, rölativizmi ya da hatta nihilizmi **takviye ettiği** suçlamalarına davetiye çıkarma (çoğu zaman müstehak olma) tarzları konusunda daha duyarlı olmalıdırlar. Bu, onların standartların kıyaslanamazlığını vurgulama, nihaî başvuru noktaları ihtimallerini reddetme, kontekstlerin özgüllüğü lehine kriterlerin genelliğini gözden çıkarma eğilimlerinden kaynaklanıyor. Total tutarsızlık terörüne karşı, tranzendantal temellerin ya da ilkelerin sağlayacağı yardıma başvuru haricinde neyin yardımına nasıl başvurabiliriz? Şurası kesindir ki, araştırma retorisyenleri temel arayıcılığın tehlikelerinin farkındadırlar ve eleştirmenlerine sempatiyle bakarlar. Ancak retorisyenler, yine de, kontekstleri için mukayese noktalarının, mutabakatları için ilkelerin, yargıları için kriterlerinin bulunmadığı bir dünyayı kabullenmekte isteksizdirler. Feyerabend kendisinin bir anarşist olduğunu ilan ettiği, ve Rorty kendi rölativizmini itiraf ettiği zaman, bu vesileyle, temelleri bu-

---

[39] Bakınız Nelson, "Stories of Science and Politics," özellikle 208–14.

[40] Bakınız Plato, **Georgias**, trans. W. C. Helmbold (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1956; ve **Protagoras**, ed. Gregory Vlastos, trans. Benjamin Jowett and Martin Ostwald (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956); Aristotle, **Rhetorics and Poetics**, ed. Friedrich Solmsen, trans. W. Rhys Roberts and Ingram Bywater (New York: Random House, 1954); Paul Ricoeur, **The Rule of Metaphor**, trans. Robert Czerny (Toronto: University of Toronto Press, [1975] 1977).

lunmayan bilgi ve hayatla ilgili modern korku, artmış değilse de teyid edilmiş görünüyor.

Feyerabend türünde çok az filozof, temelleri terketme dürtüsünden, aynı anda epistemik ve politik bir radikalizmi benimsememiz gerektiği sonucunu çıkarır. Onların anarşizmi, Hobbes'un, mutlak ve total egemenliğin tesisi vasıtasıyla kaçındığı kaotik doğa durumuna örnek teşkil eder. Her tür temele muhalif olanların çoğu, kendilerini, bu tür genel inançları doğrulamaya muktedir göremezler; ancak bu yüzden, Rorty ve diğerleri epistemik ve politik muhafazakarlığa kayarlar. Temeller bulunmaksızın, bu tür eleştirmenler, statükoya de facto destek sağlamaktan çok, ayrıcalıkların bulunmadığı bir plüralizme eğilim gösterirler. Onlar için, arzu edilebilir ve hazır amaçlar yoktur; sürekli, bütün amaçlara açık olma durumunu savunurlar.[41]

Temel arayıcılığın felsefî eleştirmenleri cemaâtleri veya diyalogları (conversations), amaç yasaklamalarından muaf görebilirlerdi; fakat onlar, sınırlayıcı bağlarından kurtulmuş amaçsız cemaâtleri ve diyalogları (conversations) kutsama eğilimindeler. Tersine retorisyenler, insanî sınırlılığın tercihleri belirlediğini kabul etmelidirler; çünkü, insanî sınırlılık, herşeyi yargılamaya muktedir ilgiyi ve katılımı engeller. Tüzel amaçlar bulunmaksızın biz "açık toplum" ve "sürekli diyalog" uğruna belirsiz durumlara ulaşabiliriz sadece. İlk politika bilimi olarak retorik, ilgi ve katılıma pratik meydan okumanın genellikle, çeşitli sınırlamalar karşısındaki rakip hedefler arasından makûl önceliğe sahip hedefleri gerçekleştirebileceği fikrini benimser.

Politik Epistemoloji

Bilgi önemsizdir; doğru konteksti bilmek çok daha önemlidir; doğru noktayı bilmekse, herşeydir.

Hugo von Hofmannsthal

Araştırma retoriğinin retorik epistemolojiye dönüştüğü nokta bu noktadır: mantığın soyut şartlarından çok, kontekstüal retorik araştırmalarla başlayan nasıl bilebilirim ve neyi bilebilirimle ilgili teoriler. Bu tür bir retorik

[41] Bakınız Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism," **Journal of Philosophy 80** (October 1983): 583–89; William E. Connolly, "Mirror of America," **Raritan 3** (Summer 1983): 124–35.

epistemoloji, retorikçilerin, hiç değilse "epistemik olarak retorik" üzerine tartışmalardan aşina oldukları birşeydir.[42] Fakat bu nokta aynı zamanda, spesifik olarak politik epistemolojiyle karşı karşıya geldiğimiz noktadır; o yüzden, burada, araştırmanın retoriği için arzu edilebilir politik ilgilerle kaynakları vurgulumama izin verin. Her araştırmanın standartlarının, prosedürlerinin ve kurumlarının nasıl politik olduğu incelenmelidir. Bu, bilimlere, sanatlara, hümaniter bilimlere, mesleklere ve başka bütün inceleme alanlarına teşmil edilmelidir. Max Weber'in söylediği gibi, her bilim, tam da kurumsal olduğu için politiktir. Bununla birlikte, Kuhn'un gösterdiği gibi, paradigmatik devrimin yarı-karizmatik zamanlarında bile, bütün bilimlerin standartları ve prosedürleri, hayatı politik boyutlar içerir.

Epistemolojide temel arayıcılığın birçok eleştirmeni, öldürücü bir rölativizm imasında bulunurlar, bu öldürücü rölativizm, politikanın herhangi bir unsurunu, inançlarımızı ve eylemlerimizi doğrulamak ve eleştirmek için başvurabileceğimiz hiçbir kriterin birarada varolamayacağının delili olarak görülür. Tam tersine, araştırmanın retorisyenleri, her tür pratiğin politik boyutlarının, bilgiyi mümkün, faydalı ve savunulabilir kılmak için gerekli kriterleri nasıl oluşturduğunu, farklı alanlarda ısbatlamaktadırlar. Dolayısıyla bu retorisyenler, politikanın epistemolojideki yerini ortaya çıkarmaktadır. Araştırma komünal olduğu ölçüde politiktir. Ve işte tam da bu nedenlerle araştırma da retoriktir.

Retorik ile politik epistemoloji arasındaki yakın ilişki, özellikle de, kolayca anlaşılabilir biçimde politik olan sorunlarla ilgili tartışmaların yürütülmesi için yapılan diyaloglarda (conversations) apaçıktır. Çocuk düşürme, su kullanma hakları, nükleer silahlar ya da Ortadoğu'daki anavatanlar üzerine tartışmaları düşünün. Asıl izleyicilerimiz, otoritelerimiz kimdir ve asıl arenalarımız nerededir? Farkına vardığımız sorunlar ne tür sorunlardır? Ne tür deliller bu sorunlara elverişlidir? Nerede, ne zaman hangi nedenleri dikkate almalıyız? Bu sorunların retorik analizi, bilme ve öğrenmenin şartlarını öğretebilir ve öğretmelidir de. O, bilginin kriterlerini, belirli kontekstlerdeki kendilerine has kullanımlarına göre belirlemelidir. Keza o, argüman yapılarını vurgulayarak yol gösterebilir: eylemi ve konuşmayı anlamlı hale getiren dil konvansiyonlarını ve hayat tarzını vurgulayarak. Bu yüzden retoriğin ilkeleri, siyaset ve araştırma pratiklerinin

---

[42] Bakınız Robert L. Scott, "On Viewing Rhetoric as Epistemic," **Central States Speech Journal 18** (February 1967): 9–16, ve "On Viewing Rhetoric as Epistemics: Ten Years Later," **Central States Speech Journal 27** (Winter 1976): 258–66; Michael C. Leff, "In Search of Ariadne's Thread: A Review of the Recent Literature on Rhetorical Theory," **Central States Speech Journal 29** (Summer 1978): 73–91; Richard A. Cherwitz and James W. Hikins, **Communication and Knowledge** Columbia: University of South Carolina Press, 1986).

bilgi sayılan şeyin nasıl tesis ettiklerini, nasıl kazandıklarını ve kullandıklarını, neden kullandıklarını açıklayabilir.

Bununla birlikte, genel terimlerle dile getirmek gerekirse, retoriğin, herhangi bir faaliyet alanı için aynı şeyi yapacağı söylenebilir. Bir uçtan diğerine alanlara daimi bir ilgi olarak retorik bizi, araştırmanın, iletişimin ve eylemin standartlarını yargılamaya muktedir kılar. Retorik yalnızca gramer ve sentaksı değil, aynı zamanda semantiği ve pragmatik (pragmatics)'i de içine alır. Bu yüzden, dünyalarımızı ve kendimizi yaratmamıza imkân hazırlar.[43] Ancak, retorik bunu, durumlara, önceliklere, fiilî davranış stratejilerine özel dikkat göstererek gerçekleştirir. Bunlar, tam açık anlamlarıyla politikalar olduklarından, herhangi bir alandaki tartışma konvansiyonlarına ve tartışmaların yürütülmesine bu tür bir epistemolojik ilgi, bütünüyle politiktir. Araştırmanin retoriği, tam anlamıyla bir araştırma politikasıdır. **Epistemikler retorikler, retorikler politikalardır.**

Politik Temeller

Yeterli temeller, ancak bir ruha, bir topluma ya da belirli bir disiplinle ilgili temeller arayışı, kendinde-açık bir mutlak kriteri dikkate almayı reddettiği halde, bir negatif ve verimsiz şüphecilikle tatmin olamayan herkes için felsefî bakımdan temel birşey haline gelir.

Chaim Prelman

Epistemolojinin önemli bakımlardan politik olması, bilginin temellerini, özellikle politik terimlerle değerlendirdiğimizi gösterir. Herşeyden önce, epistemik temellerden sözetme güdüsü, kesinlikle, Amerika'nın Kurucu Babaları, Anglo-Amerikan hukuk biliminin temelleri, Roma'nın kuruluşu ve benzeri şeyler hakkındaki yararlı politik konuşmadan kaynaklanır. Yargının temelleri, araştırma retorisyenleri için mükemmel bir hedeftir. Onlar, araştırma ile politika arasındaki dağınık ve belirsiz analojileri, politik epistemolojinin ikna edici ve yararlı ayrıntılarına dönüştürür.

Yargının genelde retorik, özelde politik temelleri, Aristoteles'in gösterdiği gibi, politika tranzendental değil, mümkünün sanatı olduğu için, tranzendentalizmden kaçınır. Bu yüzden politik temeller, somut kontekstlerde, belirli zamanlar içinde ortaya çıkan özgül tartışmaların ya da kuşku-

---

[43] Bakınız John S. Nelson, "Natures and Futures for Political Theory," **What Should Political Theory Be Now?** (3 numaralı dipnota bakınız), 3–24, 17–19.

ların ele alınmasına zorunlu destek değil, yeterli destek sağlar. Perelman'ın terimleriyle dile getirmek gerekirse, "Bir temel arayışı (veya onu garantileyen bir delil arayışı), bazan varoluş, hakikat ya da bir gerçekliğin, bir önermenin ya da normun zorunlu karakteri, bazan, varolanın doğası, bir önermenin anlamı, ya da bir normun kapsamı konusunda bir şüpheyi, bir anlaşmazlığı ya da bir tartışmayı varsayar. Herkes şüphelerin, uzlaşmazlıkların ve tartışmaların şu ya da bu noktaların gözönünde bulundurulmasına yol açabileceğini ve bu yüzden onları açıklamanın ya da bir kenara atmanın zaruri olduğunu kabul eder."[44]

Sınırlı, politik temeller bu tür kuşkulara, duruma uygun güveni tesis etmenin pratik talimatlarını sağlayarak seslenirler. "Bir itirazı reddederken, bir kuralı doğrularken veya bir etki alanını belirlerken kişi bir kuşkuyu ortadan kaldırabilir, bir uzlaşmazlığı giderebilir veya fiilen kendi kendisini sunan bir tartışmadan kaçınabilir" diye yazar Perelman, "ve bu prosedür, belirli bir durum için **yeterli** temeli verebilir."[45] Bununla birlikte, politik temellerin kapsamı şimdiyle sınırlı değildir. Genelde planlamayla ve bazan şans eseri, politik temeller, rayiçteki kuşkulara, o zaman sırasında – sözkonusu zaman ne olursa olsun – katılımcılarca farkedilmeye elverişli daha uzaktaki gelecek ihtiyaçlarla uyum gösterecek tarzda hitabetmelidirler. Dolayısıyla temeller, yargı için gerekli ilkeleri sağlar; ve onlar bunu, kuralları garanti altına alarak ya da zorlayarak değil, kişileri ve ikna süreçlerini şekillendirerek pragmatik biçimde yaparlar.[46] Genişleme yoluyla, politik temeller, onları oluş ve yargı gelenekleri olarak yeniden inşa ederek, geçmiş eylemlerimizle, zaman ve mekânla bağlantılarımızı sürdürürler. Buna uygun olarak, temeller, yargı için gerekli kontekstleri oluşturabilirler ve onlar bunu, bizi, eylem içinde kendimizi teşhis ederek ayırdetmeye muktedir kılan karakterler ve hikâyeler aracılığıyla anlatımla yaparlar.[47] Geçmişi ve geleceği canlandırarak şimdiye yönelten sınırlı temeller ya da ilkeler kontekstlerimize – bize süreklilik ve güvenle başvurabileceğimiz özel kılavuzluk sağlayan kontekstlere – dönüşürler.

Bununla birlikte, politik temeller, bütün insanî sınırları istila ederler. Üstelik onlar, hata ve değişmeye karşı tam garantide sağlayabilirler. Perelman'ın gözlemlediği gibi, "zaman açısından kaçınılan bir tartışmanın,

---

[44] Perelman,, "Can the Rights of Man Be Founded?," **The Philosophy of Human Rights**, ed. Alan S. Rosenbaum (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1980), 45–51, 45–46.

[45] A.g.y., 45–46.

[46] Bakınız, Hannah Arendt, **On Revolution** (New York: Viking Press, 1963), 83–94, ve "What is Freedom," **Between Past and Future**, 2d ed. (New York: Viking Press, 1968), 143–71, özellikle 152–53.

[47] Bakınız Alasdair MacIntyre, **After Virtue**, 2d ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), 60–75 ve 190–209.

yeni bazı nedenlerle daha sonra ortaya çıkması daima mümkündür. Belirli bir zamanda yeterli olan temellendirme, bu konuyla ilgili tartışmaları daima peşinen önleyen bir mutlak temellendirmenin özelliklerine sahip bulunmayabilir."[48] Bu yüzden, politik epistemolojinin muhtemel bir iması, temellere yönelik sürekli arzunun, tekrar tekrar ortaya çıkan bir ihtiyaçlar takımını dile getirmesidir. Bu ihtiyaçlar, farklı politikalarla fiilen nasıl karşılanmaktadırlar?

Benim buradaki cevabım, nihaî bir cevap değil, teklif kabilinden bir cevaptır: **Politik temeller politik cemaâtler için oluşturucu konvansiyonlar/mutabakatlar ve tahkiyelerdir**. Onları, o ana elverişli politik **mitler** olarak yaratır ve daha sonraki politikalar içinde tashih edilen **gelenekler** olarak sürdürürüz. Mitler olarak politik temeller, onları reforma tabi tutarken bizi şekillendiren ilkeleştirilmiş hikâyelerdir. Biz onları değiştirirken, onlar da bizi değiştirirler. Onlar, bizi şartlarımızı değiştirmeye sevkederler; ancak nihaî noktada, değişen muhtemel şartlara daha uygun başka mitlerin doğuşuna zemin hazırlarlar.[49] Gelenekler olarak politik temeller, kendilerini bize intikal ettirirlerken, bir durumdan diğerine geçen yargı örnekleri ve nezaretçileridir. Onlar bize ilavelerde bulunurken, biz de onlara ilaveler yaparız. Onlar, uzlaşmalarımıza kılavuzluk ederler; fakat onlar aynı zamanda, genellikle sapmaları düzeltmelere ya da genişletmelere dönüştürerek, onlardan farklarımızı da şekillendirirler.[50]

Kabul edilmelidir ki, politik temeller, her zaman bu tarzda düşünülmüş ya da yorumlanmış değildirler. Hem Platon hem de Hobbes politikaları, tranzendental edimler ya da ilkeler üzerine temellenen politikalar tasarladılar ve Batı tarihinde bu bakımdan yalnız değildiler.[51] Fakat, tranzendental temeller bulma teşebbüsleri, miktar ve önem bakımından, Batı tarihinde olduğu kadar başka yerlerde de pratiği yapılan retorik, politik ve mitik temellendirmenin gölgesinde kaldı. Bu özellikle de Giambattista Vico'nun **Yeni Bilim**'inin – temellendirici mityapıcılığın fonksiyonlarının ve mantığının

---

[48] Perelman, "Can the Rights of Man Be Founded?" 46.

[49] Bakınız John S. Nelson, "Orwell's Political Myths and Ours," **The Orwellian Moment**, ed. Robert L. Savage, James E. Combs, and Dan D. Nimmo (Fayetteville, Ark.: University of Arkansass Press, 1989); Nelson, "Destroying Political Theory in order to Save It," **Tradition, Interpretation, and Science**, ed. J. Nelson, (Albany: State University of New York Press, 1986), 281–318, 295–307.

[50] Bakınız, Edward Shils, **Tradition** (Chicago: University of Chicago Press, 1981),12–33; Arendt, **On Revolution**, 201–4.

[51] Bakınız John G. Gunnel, **Political Philosophy and Time** (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1968), özellikle 225–59.

erken yorumudur – bölümleri içinde apaçıktır.[52] Bu aynı zamanda, Henry Tudor'un **Politik Mit**'e girişinde – özellikle Roma'nın kuruluş retoriğinde – ve Joseph Campbell, Mircea Eliade ve Claude Levi-Strauss tarafından yapılan çok yönlü mit incelemelerinde de apaçıktır.[53] Bununla birlikte, çoğu incelenmiş bulunan devrim politikalarıyla açık bağlantılarına rağmen, politik temellendirme, hakettiği ilgiyi henüz görememiştir. Birleşik Devletler Anayasa'sının hukukî yorumu üzerindeki ihtilaf, sık sık, Amerika'nın politik temellerinin anlaşılması konusunda imalar taşır, fakat bu temeller nadiren dolaysız ve özel ilgi görürler.[54] Aynı şey anayasacılık (meşrutiyetçilik, çev.) için de geçerlidir.[55]

Muhtemelen, politik temellendirmenin, bugüne kadarki en büyük teorisyeni Hannah Arendt'dir. Martin Heidegger'in öğrencisi olan Arendt, politik alternatiflerini keşfetmek için, onun temel arayıcılıkla ilgili felsefî eleştirisinin ötesine geçmiştir. O devrimi ve politikaların uygulamaya konulmasını, tranzendental felsefeden çok, mite ve retoriğe meydan okumalar olarak ele alır. Onun belirttiği gibi, "Amerikan Devrimi'nin aktörlerinin kendilerini 'kurucular' olarak düşünmeleri olgusunun bizatihi kendisi, onların kendi kendilerini, nihaî noktada yeni politik yapıda otorite kaynağı haline gelecek bir Ebedi Yasakoyucu veya kendinde-apaçık hakikat ya da başka herhangi bir aşkın, dünyaüstü kaynaktan çok, kurma ediminin kendisi olarak düşünme derecelerini gösterir."[56] Tranzendantal temellerin politik ve felsefî imkânsızlığı, (şimdiki gibi), ilkece, onlara herhangi bir başvurunun retorik imkânsızlığından kaynaklanıyordu.

Arendt'in de farkına vardığı gibi, her meşru temelin paradoksu, onun kuruculara verilmesinin, fakat aynı zamanda sözkonusu meşruiyetin kurucular tarafından sağlanmış olmasının gerekmesidir. Temeller "bulunan şeyler"

---

52 Bakınız Giambattista Vico, **The New Science**, trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, genişletilmiş, gözden geçirilmiş tam metin, 1976).

53 Bakınız Henry Tudor, **Political Myth** (New York: Prager, 1972); Joseph Campbell, **The Hero with Thousand Faces** (New York: World, 1949), ve **Myths to Live By** (New York: Viking Press, 1972); Mircea Eliade, **Cosmos and History** (New York: Harper and Row, 1954), ve **The Two and the One**, trans. J. M. Cohen (New York: Harper and Row, 1965); Claude Levi-Strauss, **Introduction to a Science of Mythology**, vols. 1–3, trans. John and Doreen Weightman (New York: Harper and row, 1969, 1973, 1978). Keza bakınız Oliver Robertson, **American Myth, American Reality** (New York: Hill and Wang, 1980).

54 Bakınız, Donald Dworkin, **A Matter of Principle** (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

55 Bakınız Harvey Wheeler, "Constitutionalism," **Handbook of Political Science**, vol. 5, ed. Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1975), 1–91.

56 Arendt, **On Revolution** (46 numaralı dipnota bakınız), 205.

(keşifler)dir; fakat onlar eşit ölçüde "kurulan şeyler" (eserler)dir de. Eğer biz – Amerika'nın Kurucuları gibi – temelleri Tanrı'da, Tarih'te, Yasa'da, Doğa'da, Ben (Self)'de ya da başka herhangi bir Mutlak Başlangıç'ta bulduğumuzu makûl şekilde iddia edemeyeceksek, o zaman, bizim de – Amerika'nın Kurucuları gibi – kendi tecrübemize, kendi tarihimize dönmemiz gerekiyor demektir.[57] Bununla birlikte, temeller sağlamaya muktedir isek, onlara zaten sahibiz demektir. Böylece, durumumuz, ihtiyaç duyulan temeli – dolayısıyla temellendirmeyi – inşa eden düzensizlikten kaçacaktır. Fakat, eğer tecrübe sağlam temeller sağlamıyor ise, o zaman bizim veya başka insanların onları icadetmesi gerekir. Ancak neden, fiilen oldukları üzere yanılabilir sınırlı varlıklar durumundaki insanlarca yapılan bu tür bir icadın biz insanları bağlaması gereksin? Ve neden, bizi de bağlayan onsekizinci yüzyıl bunalımlarından derinden etkilenmiş bulunan insanlar olarak **günümüzde özellikle bizim tarafımızdan yapılan** bu tür herhangi bir icadı başka herhangi birine bırakmamız gereksin?[58] Politik temelin karışıklığı, fasit dairesi budur. Bugün otoriteden mahrumken, başlangıç için tekrar otorite sağlayacak bir otoriter başlangıcı nasıl üretebiliriz?

Uzun süre önce, eğer kaybolup gitmemişse, bir insanî şahsiyetle temellendirmenin varolduğu yolundaki gelenekselci cevap, günümüzde tarihin sisleri arasında büyük ölçüde gözden kaybolmuştur. Birey ya da grup bizim en büyük yasa sağlayıcımızdır. Eğer biz dehşet verici sıkıntılardan muzdarip isek, kesinlikle yasalardan ya da onların anlamlarından koptuğumuz içindir. Bu sıkıntıların üstesinden gelmek için, temelimiz olarak yeniden kavrayarak, eski anayasayı canlandırmamız gerekir. Yasakoyucu ve yasalar mutlu zamanlarda doğarlar ve onlar, yalnızca onlarla birlikte iyi yaşarsak, sıkıntılarımızı gidererek, sözkonusu mutlu zamanları idame ettirebilir ya da yeniden yaratabilirler. Bu yasalar bizim, hala kurucu mutabakatlarımızdır: onlar bizi belirlerler ve bu yüzden temeldirler. Onlar aynı zamanda, düzenleyici ilkelerdir de: bizi yönlendiririrler ve bu yüzden de temeldirler. Bu ilk prensipleri, yani temelleri, kendimize hatırlatmalı, tekrar tavsiye etmeli ve yeniden dikte etmeliyiz.[59] Ve Arendt'in gözlemlediği gibi, "Bu tür destan-

---

[57] A.g.y. "Kendisine başvurularak bütün bir başlangıcın kaçınılamaz biçimde ele geçirileceği fasit daireyi kıracak bir mutlak arayışı boşunadır; çünkü, bu "mutlak," başlangıç ediminin bizatihi kendisinde ikamet eder. Bir bakıma bu, devrim döneminden önce gelen başlangıcın kendisinin daima gizemle örtülmesi ve bir spekülasyon konusu halinde durması basit nedeniyle kavramsal düşüncede asla tam olarak dile getirilmemiş ise de, her zaman biliniyordu."

[58] Bakınız Robert L. Heilbroner, **An Inquiry into the Human Prospects** (New York: Norton, enlarged edition, 1975).

[59] Bakınız Arendt, **On Revolution** (46 numaralı dipnota bakınız), 209. "Biz Roma'nın kuruluş anlayışında mündemiç (içkin,çev.), önemli ölçüde yeterli bir biçimde, Roma tarihinin akışındaki bütün belirleyici politik değişmelerin, yeniden inşa edişler, yani eski

ların olgusal hakikatleriyle ilgili ne bulabilirsek bulalım, onların tarihsel anlamları, insan zihninin tarihsel zamanın sürekli birbirini izleyen serileri içinde kırılan bir bağlantısız ve yeni olay başlangıcı problemini çözmeye teşebbüs tarzında ikamet eder."[60]

Bununla birlikte, Arendt'in tasvirini yaptığı Amerika'nın Kurucuları gibi, bizim için de, dehşet verici sıkıntı, kendi kendimizin mityapıcılar olarak farkında olmamızdır.[61] **Temelleri ya da başka herhangi bir miti maksatlı ve eleştirel olarak nasıl inşa edebiliriz**? Temellerle ilgili zihin karışıklığımız özellikle vahim bir karışıklıktır; çünkü inanç ve kriter karmaşıklıklarımızı mitler olarak görür; kendi eylem ve ihtiyaçlarımızda onların kaynaklarını hatırlar, onları kabul etmek ve aynı zamanda eleştirmekle ilgili sürekli kapasitemizin farkına varırız. Kendinin-bilincinde mitlerden sorumlu olarak nasıl yaşayabiliriz ya da kesinlik taşımayan ilkelere nasıl güvenle bel bağlayabiliriz? Onları, aklın kavrayışları ve pratikleri olarak gördüğümüz zaman, yargının temellerini, aklın sınırları içinde kalarak nasıl değiştirebiliriz. Yeni haklı çıkarma mitlerini nasıl aklamamız gerekiyor? Kültür ve mit-yapıcılık araştırmacılarının bizi farkına varmaya teşvik ettikleri gibi, bunlar felsefî meydan okumalardan çok politik meydan okumalardır.

Arendt, politik ilhamını, Romalıların ilk şeylerin karmaşıklığına tepkisinden aldı. Roma'nın temelleri, daha sonraları unutulmuş ya da sadakatsizlik gösterilmiş, fakat yine de bağlayıcı daha önceki bağlılıkların hatırlanmaları ve yeniden sürdürülmeleridir. Bununla birlikte biz bunu, insanî eylemde bulunma ve öğrenme yeteneğini, sürekli değişme için bir kolaylık olarak gördüğümüz için eksik buluyoruz. Başkalarının daha önceki bağlılıklarınca kayıt altına alınmamızı gerektirecek pek fazla nedenimiz yoktur ve

---

kurumların reformları ve ilk kuruluş ediminin düzeltilmesi oldukları nosyonunu değil yalnızca, aynı zamanda, bu ilk edimin bile, zaten bir yeniden tesis, ve tabiri caizse, bir yeniden teşekkül ve bir restorasyon olduğu nosyonunu da buluyoruz. Virgil'in dilinde Roma'nın kuruluşu, Truva'nın yeniden tesisiydi; Roma fiilen bir ikinci Truva idi. Machievelli bile, kısmen İtalyan olduğu, kısmen de, herşeye rağmen Roma tarihine yakınlık duyduğu için, kafasında bulunan saf bir seküler politika alanının yeni temelinin, fiilen "eski kurumların" radikal reformundan başka birşey olmadığına inanabiliyor ve yıllar sonra Milton dahi, bir yeni Roma'nın kurulma rüyasını değil, Roma'yı tekrar inşa etme rüyasını görebiliyordu."

60 A.g.e.,206.

61 A.g.e., 205–206. "İlk defa bugün, binlerce yıldır, yaşamış bulunan herkesin tanıklık ettiği geniş bir ışık tayfı içinde vukubulan kuruluş (temel,çev.), binlerce yıldır, içinde muhayyilenin bir geçmişe, hafızanın erişemediği bir olaya ulaşmayı denediği kuruluş destanlarının amacı olmuştur. Keza bakınız David Brin, **The Postman** (New York: Bantam Books, 1985); Barbara J. Hill and John S. Nelson, "Facing the Holocaust," **Human Rights/ Human Wrongs**, ed. Robert Hobbs and Fredrick Woodard (Seattle: University of Washington Press, 1986), 189–200, özellikle 204–207.

bu yüzden Romalıların temel kurma ve erdem hikâyelerini, gerçek tarihlerden çok manipüle edici kurgular olarak anlıyoruz. Yine de, her yeni başlangıca, bir sorumlu değişmeye havale etme olarak bakamaz mıyız? Arendt şunları yazar:

> Bütün ilk şeyleri içine alan fasit daireyi kıracak hiçbir mutlağa ihtiyaç duyulmayan başlangıç karışıklıklarının bir çözümü mevcuttur. Başlangıç edimini, keyfiliğinden kurtaran şey, kendi ilkesini kendi içinde taşıması ya da daha kesin biçimde söylemek gerekirse, başlangıcın ve ilkenin, **principum** ve ilkenin yalnızca birbirleriyle bağlantılı değil, aynı zamanda birbirleriyle yaşıt olmasıdır. Başlangıcın kendi geçerliliğini türettiği ve tabiri caizse onu içkin keyfiliğinden kurtaran mutlak, kendisiyle birlikte, dünyadaki görünüşünü de mümkün kılan ilkedir. Gerçekleştirmeyi düşündüğü şey her ne olursa olsun, başlatıcının başlatma tarzı, girişime katılmak ve girişimi başarıya götürmek için ona bağlananların eylem yasasını inşa eder. Bir ilke olarak ilke, takip edilmesi gereken ve eylem devam ettiği sürece apaçık duran işlere ilham kaynağı olur.[62]

Bu açıdan bakıldığında, temeller, **ilkelerden** oluşan burçlardır. Herbiri, özü itibariyle değişir, fakat herbiri, özgür ve bilgilendirilmiş yargılama kapasitemizi tekrar teyid ederek yeniden oluşturur. İlkeler, ne kadar yeterli olduklarının hiçbir önemi bulunmaksızın belirli yollarla takibedilecek amaçlar değildir; çünkü, belirli patikaların ilk tercihlerini yansıtırlar; çünkü, belirli sonuçlara ilişkin ilk tercihlere direnirler. Aynı nedenle, ilkeler, bizi önceden belirlenmiş sonuçlara iten güdüler değildirler. İlkeler, tercihleri kesin şekilde belirleyen kurallar değil, tercihleri kısmen biçimlendiren tüzüklerdir.

Araştırmanın politik temellerini farketmek, bilginin felsefî kriterlerinden ya da yöntemden, bilgi va hakikatin retorik ilkelerine dönmektir. Bu ilkelerin bazıları, araştırmacılığa ilişkin kanaatler olarak disiplinlerden, bazıları araştırmadaki yenilikçiler olarak bireylerden, ve bazıları da araştırma analistleri olarak retorisyenlerden doğarlar. Biz modern felsefeyi izleyerek, ilkeleri, araştırmanın fiilî yansımaları içinde henüz kavramaya başladık; ancak, onların mevcudiyetini ve tranzendental kurallardan ve temellerden, bilimin kriterlerinden farklılıklarını şimdi görebiliyoruz.[63] Araştırmanın retoriğinin politik temellerinin peşine düşmek, kısmen, retorik ilkelerin araştırmadaki rollerini vurgulamak demektir.

Başka bir söyleyişle temeller, mitleri tesis ederler. Bu mitler, ait oldukları toplumların gerçeklikleridir. Onlar, toplumlarının hangi toplumlar

---

62 Arendt, **On Revolution**, 214.

63 Bakınız G. R. Boynton, "On Getting Here to There," **Strategies of Political Inquiry**, ed. Elinor Ostrom (Baverly Hills: Sage, 1982), 29–68 ve "Linking Problem Definition and Research Activities," **Missing Elements in Political Inquiry**, ed. Judith A. Gillespie and Dina A. Zinnes (Baverly Hills: Sage, 1982), 43–60; William Panning, "What Does It Take to Have a Theory," Principles in Political Science," **What Should Political Theory To Be Now?** (3 numaralı dipnota bakınız), 479–511.

olduklarını, nasıl geliştiklerini, nasıl ve niçin bildiklerini dile getirerek, toplumlarıyla birlikte değişirler. Bu, mesleki toplumlar için olduğu kadar, bilimleri araştırma toplumları olarak içine alan diğer toplumlar için de geçerlidir. Temellendirici örnekler ya da teorilerden sürekli düzenlemelere, testlere ve eleştirilere kadar bütün epistemik projeler mitiktirler. Her temel aynı zamanda – eleştirmenleri motive ederek ve iyi düzeltmelerin kötülerden ayırtedilmesine yardım ederek – cemaâtin içeriden değişmesinin standart ve prosedürlerini de yansıtır.. Bu yüzden, araştırmanın politik temelleri fikri, doğrudan doğruya, epistemik yaratma, dile getirme, eleştiri ve araştırma projesinin intikaline bağlıdır.[64] Belirli bilimlerdeki tarihsel değişmeler, geleneklerin politik yorumlarındaki anlam, yöntem ve ilke değişmeleriyle mukayeseye dayanır. Bu sebeple biz, akademik cemaâtler içindeki otorite ve eleştirellik tarzlarını, retorik olarak araştırmalıyız.

Yeniden başlamanın karmaşıklığı ve meydan okuyuşu – yapıların (constitution) fiilen değil yeniden yapılanmalar olarak karmaşıklığı ve meydan okuyuşu – Arendt'i temellerin eleştirildikleri ve zenginleştirildikleri halde otoriteleri dikkate alınarak ve otoriteleri kullanılarak **uzatılması** (augmentation) olarak gelenek fikrine götürdü.[65] Bu tür otorite, felsefî ve tranzendental değil, politik ve retorik otoritedir. Arendt, bu otoritenin modern zamanlarda, modern bilimin kriterlerini karşılayamadığı için ortadan kaybolduğunu; onun ne modern kuşku radikalizmine dayanabileceğini ne de modern kesinlik tutkusunu karşılayabileceğini kaydeder.[66] Ancak biz bugün, bu tür tranzendental kriterlerin tuhaflığının farkındayız. Dahası, modern temel arayıcılığın eleştirmenleri, modern bilimlerin, diğer geleneklerin elementlerini andıran yargı örneklerini ve muhafızlarını içerdiklerini zaten göstermiş bulunuyorlar. Arendt'e ironik karşı noktadan yola çıkarak belki de biz, onun modern bilim tarafından yasaklandığına inandığı otoritenin uzatılmasının, akademik disiplinlerdeki bazı modası geçmiş versiyonlarını ayırtedebiliriz.

---

64 Bakınız John S. Nelson, "The Life Cycle of Paradigms," **Tropes of Political Inquiry** (Madison: University ofz Wisconsin Press, yayinlanacak).

65 Arendt, **On Revolution**, 202–3.

66 Arendt, "What is Authority," **Between Past and Future** (546 numaralı dipnota bakınız), 91–141.

Siyaset Bilimleri

Doktrinler başlangıçlarını, ele aldıkları meselelerin başlangıçlarından alıyor olmalıdırlar.[67]

Giambattista Vico

Epistemik temeller, politik ve retorik temellerdir. Gayet tabii, araştırma retorisyenlerinin bunu tam ikna edici hale getirmeleri için, iddiaları ve cevap kabilinden itirazları ayrıntılarıyla tartışmaları gerekir. Burada, yalnızca tek bir tartışma örneğini taslak halinde ortaya koyabilirim. Temellerin hem başlangıçları hem de sonuçları verdiğini hatırlatarak, bu başlangıca kısa bir örnekle son vermeme izin verin. Fakat bırakalım, bu örnek şu zor meseleye yönelsin: kurucularının hiçbir hatırasını yaşatmayan bir disipline.[68] Bırakalım bu, disipliner retoriği tanımlamaktan çok sergileyecek bir tartışma değil diyalog olsun. Ve bırakalım bu diyalog fiilî – kurgusal değil – olsun; her ne kadar pek elverişli ve pek ekonomik değilse de. Bu tartışmanın bir ilk versiyonu aşağıdaki tartışmayı doğurmuştur.[69]

LANE DAVIS: Bana politik olmayan bir örnek verebilir misiniz? Başlangıçta, politik olmayan temeller ve devrimler hakkında konuşuyordunuz ve ben kafanızdan geçen şeyden pek emin değilim.

JOHN NELSON: Elbette, bir disiplin olarak siyaset bilimi, bu tür bir cemaât olabilir. Temelde bir Amerikan cemaâti: bu onunla ilgili önemli bir olgudur. O, Amerika'da kurulmuştur.

DAVIS: Nasıl, ne zaman ve kim tarafından?

NELSON: O, 1890'larda kuruldu.[70] Bu, Woodrow Wilson ve o sıradaki başkalarıyla ilişkiliydi: O, George Sabine'den önceki sağ kuşağı içerir. O,

---

[67] Vico, **The New Science** (52 numaralı dipnota bakınız), 92. Bakınız Edward W. Said, Beginnings (New York: Basic Books, 1975).

[68] Bakınız Charles J. Helm, "The Undisciplined 'Discipline": Searching for the Founders of Political Science,"**Social Science Quarterly 65** (December 1984), 1112–18 ; John S. Nelson, "Discipline and Present: Argument and History in Academic Fields," **Argument and Citical Practices** (33 numaralı dipnota bakınız), 549–55.

[69] Burada 1987'deki bir mezuniyet tartışmasından alınan konuşmayı özetleyerek kopya ediyorum. Bu ustalıkla hazırlanmış versiyon, katılımcıların izniyle yayınlanmaktadır.

[70] Bakınız Raimond Siedelman and Edward J. Harhpham, **Disenchanted Realists** (Albany: State University of New York Press, 1985), viii: "The APSA, Birleşik Devletler'de, bir ulusal çıkar/ilgi grubu oluşumunun ilk onyılının sonuna doğru kuruldu. Bu onyıl, modern sosyal bilimlerle ilgili bütün cemiyetlerin şekillendiği onyıldı. ... Organizasyonu, ondokuzuncu yüzyılın sonunda, terimin olağan anlamıyla yeni yeni örgütlenen bir gruplar ordusuyla birlikte gerçekleşti. Akademik ya da akademik olmayan bütün bu örgütlenme faaliyeti, büyük ölçüde, politikaların ulusallaşmasına tepkiydi...."

zannedildiği gibi birdenbire kurulmadı – fakat zaten çoğu kurulma işi birdenbire gerçekleşmez. Yine de kuruluş mitleri ısrarla, onun bir ilk ve son faaliyet olduğunu ima ediyorlar, değil mi? Yine bu türde bir temellere dayalı cumhuriyetçilikle ilişkili devrim fikri, temel değişmelerin, eski temelleri radikal bir biçimde yıkan ve eski temellerin restorasyonu, yeniden inşası, ya da yeniden oluşturulması yönünde evrilen devrimler olduklarını ima eder. Bu durumda, Abraham Lincoln gibi son dönem kahramanlarının bilimsel muadillerini nereye yerleştirmemiz gerekiyor? Özel yollarla, onları kurucular olarak içselleştirebiliriz. Bu tür kahramanların çağdaş ve bugün üzerinde yürümekte olduğumuz zemini kuran ve adımlayan devler oldukları yerde, hemen hemen bütünüyle zamansız bir siyaset ya da hakikat alanını – olağan bilimsel ya da tarihsel zamandan ayrı bir zamanı – ima ederiz . Bu yüzden şunu söyleyen bir dizi kitap vardır: biz gerçek siyaset bilimi olmak istiyoruz; biz davranış üzerinde odaklaşmak istiyoruz! "Davranışsal Devrim," bir anlamda, geçen yüzyılda, siyaset biliminde defalarca gerçekleşmiştir – Jefferson'ın nesillere özgü devrimleriyle karşılaştırın.

DAVIS: Amerikan Siyaset Bilimi Cemiyeti'nin kurulması, politika biliminin bir disiplin olarak kurulmasının parçası olabilir mi?

NELSON: Evet, George Catlin'in davranışı nasıl incelememiz gerektiğiyle ilgili bu türden bir kitabı var. Sonra onu bilimdışı sayan ve davranışa yeni bir ilgiye çağrıda bulunan başkaları sahneye çıkar. Sınırlı bir anlamda, Charles Merriam'dan David Eazton'a, disiplin, bunlardan oluşan bir dizidir. Easton, Robert Dahl ve beraberindekiler, davranışsal devrimi tekrar ilan ederler.[71] Bildiğim kadarıyla, o tarihten bu yana başarılı bir şekilde yeniden yapılamadı. Ancak, John Walke ve diğerlerince tekrar böyle bir girişimde bulunulmaktadır.[72] Onlar davranışçıları, kamuoyu, politik fikirler, politik tutumlar ve diğer zihinsel yapılar üzerinde odaklaşmakta, gerçekte davranışçı olmamakla eleştiriyorlar. Bunun yerine, sözkonusu eleştirmenler, disiplinin biyolojik, biyokimyevi ve etnolojik fenomenler üzerinde odaklaşması gerektiğini öne sürüyorlar. Bunlar, politika bilimi için, kurucu edimlerdir: onlar araştırmanın davranışsal standartları ve prosedürleriyle ilgili bir mitosu kurumlaştırarak yaygınlaştırıyorlar.

DAVIS: Siyaset bilimiyle ilgili büyük altmışlı yıllar tartışmasından ne haber?

NELSON: Yeni Siyaset Bilimi Kurulu'nu içeren bir tartışma?

---

71 Şu kitaplardaki açıklamalarla karşılaştırınız: John G. Gunnell, **Political Theory** (Chicago: University of Chicago Press, [1979] 1987; David M. Ricci, **The Tragedy of Political Science** (New Haven: Yale University Press, 1984).

72 Bakınız John C. Whalke, "Pre-Behavioralism in Political Science," **American Political Science Review 73** (March 1979): 9–31.

DAVIS: Evet, kuruluşu yenilemek veya yeniden kurmak ya da ıslah etmek amacıyla girişilmiş yeni bir girişim değil mi?

NELSON: Evet.

DAVIS: Bu durumda siz, bu kurulma işinin geniş bir zaman diliminde gerçekleştiğini söylüyorsunuz. Fakat, haklarında konuştuğunuz daha sonraki insanlara ne oldu? Onlar, kuruluşu yeniden mi gerçekleştirdiler, devam mı ettirdiler, ıslah mı ettiler veya ne yaptılar?

NELSON: Arendt'in temelleri tasvir ettiği gibi, en azından iki şey gerçekleşecektir. Kuhn'un terimleriyle, birçok "olağan bilim" vardır. Arendt'in terimleriyle, bunlar "geleneğin uzatılması"dırlar. Bir cemaât ya da bir gelenek vardır ve onun içinde, rutin katkılar yapmak amacıyla çalışırlar. Herbiri bir anlamda bir yenilik, bir özgün katkıdır: fakat bütün bu türden yenilikler, daha geniş bir çerçeve içinde gerçekleşirler. İkincisi, bir başka devrime yönelik tekrarlanan girişimler vardır. Bir ilgi çekici nokta, siyaset biliminin, siyasetin ve bilimin başlangıç mitlerinin bir ölçüde birbirleriyle uzlaşmaz olacak şekilde kurulmasıdır; politika, içi ve dışı, zihin ve bedeni içine alan bir eylemdir; oysa bilim yalnızca dışsal davranışı inceler. Bu, disiplin içinde, disiplinin bilimsel olmadığı şeklinde bir sürekli duyguya yolaçar.

Bu aynı zamanda, onun politik olmadığı yolunda bir duyguyu da yaratır. Bu, siyaset bilimindeki mükerrer devrimleri nasıl açıklamamız gerektiği meselesidir. Hiç değilse bir siyaset bilimine sahip olacağımızı öne süren insanlarınkiyle birlikte, üç ya da daha fazla devrime sahibiz. Bu devrimler çok daha politiktirler ve dolayısıyla, disiplinin çok daha yeterli bir biçimde politik olması çağrısında bulunan, sadece **The Caucus for a New Political Science** [Yeni Politika Bilimi Kurulu] değildir. Disiplin ısrarla kendisini Amerikan politikasının geliştiricisi olarak görmektedir.[73]

DAVIS: Son davranışsal devrimin hiçbir rakip akımının, onun ne yaptığını açıkça ifade etmeye muktedir olamaması önemli midir?

NELSON: Evet, bu cemaâtimizdeki kuruluş mitlerinin tutarsızlığı ile uyumlu birşeydir. Politika bilimindeki bizler, onları asla anlamadık.

---

[73] Bakınız Seidelman and Harpham, **Disenchanted Realists** (70 numaralı dipnota bakınız), 7–8: "Kurumcularla (institutionalists) demokratlar arasındaki çatışmalar, Amerikan politika tartışmasının temel hatlarını ve onun gelecekteki esnekliğinin boyutlarını şekillendirdi. Amerika'da yeni bir politika bilimine ilişkin birbiriyle uyumlu iddialar ve çok daha ısrarlı tanımlamalar büyük ölçüde, bu iki geleneğin yerine yeni bir kamu felsefesinin ikame edilmesine dayanır. Politika incelemelerinin yöntemi ve organizasyonu değil yalnızca, aynı zamanda Amerikan siyaset bilimi de, hasta bir politika için geliştirilmiş bir önleyici hekimlik türüdür. Ondokuzuncu yüzyıl Devleti'nin zayıf ve gayrişahsi yapısının yerine, siyaset bilimcileri, eğitimli uzmanlarca donatılmış ve sorumlu, erdem sahibi popüler demokratik çoğunluklarca desteklenen bir ulusal Devlet'i ikame etmeye çalıştılar."

STEPHEN BORELLİ: Sanki bilimsel cemaât en iyi analoji değilmiş gibi görünüyor. "Çılgın" en iyi kelime değil, fakat bir anlamda, bilimadamlarını, bunun işleri yeni yürütme tarzı olduğunu söyleme çılgınlığına sürüklemek daha kolaydır. Bunlar, yeni mitlerimiz, ilerlememiz için gerekli varsayımlarımızdır ve eskilerinden çok daha iyidirler: dolayısıyla biz, çok daha fazla ilerledik. Fakat kurucu politik cemaâtlerde insanlar, bu kadar kolayca çılgınlığa sürüklenmezler. Bir Anayasa tesis edebilir ve yeni bir düzen iddiasında bulunabilirsiniz; ancak insanlar hayatı, eski düzen altında yaşamaya devam ederler. Dolayısıyla onlar, bazı şeylerin değiştiğini, fakat, birçok şeyin de değişmediğini bilirler. Arendt bu yüzden, Fransa'nın, kurma ediminin kendisinin anlamını yitirmesinden dolayı, çok sayıda kuruluşun ıztırap çektiğini kaydetmiştir. İnsanlar, artık çılgınlaşamayacak durumdaydılar. Onlar, kendiliğinden kuruluşun, değerini yitirdiğini farkettiler. Bu beni, bilimle politika arasındaki analojinin iyi işleyip işlemediğini meraka sürüklüyor.

NELSON: İlgi çekici bir mukayese yaptınız. Arendt'in Fransa hakkında söylediği şeyleri unutmuşum. Fransa'da süratle birbirini izleyen cumhuriyetler kuruldu. Yine de ben, cevap olarak iki argüman öne süreceğim.

Birincisi, siyaset bilimcileri, onlara yeni bir kuruluş hakkındaki herhangi bir iddiayı nasıl dikkate alacaklarını değerlendirme imkânı sunan gündelik tecrübe alanı benzeri birşeye sahiptirler. Çok daha önemlisi, bu, onların başkalarının çalışmaları hakkında söyleyecekleri şeyde önemli bir yer tuttuğu gibi, kendi çalışmaları sırasında yapmak istedikleri şeyde de önemli bir yer tutar. Sözün gelişi, son başarılı davranışsal devrimde, çok az siyaset bilimcisi, herhangi bir kabul görmüş anlamıyla "davranışsal" araştırma yapıyorlar. Aslında ilk onbeş yıl ve devrimden sonraki yıllarda, siyaset bilimcileri çoğunlukla hukukî, yapısal ve kurumsal araştırmayla meşguliyeti sürdürdü. Ancak daha sonraları kamuoyu ve anket araştırmaları yapıldı ve bu noktada asla hiçbir total değişme sözkonusu olmadı. Teknoloji, istatistik vs. hakkında yeterli sayıda insan yeterince bilgiye sahip olduktan sonradır ki, çok sayıda siyaset bilimcisi "davranışsal" siyaset bilimcileri haline geldi. Sonra, sahneye, gerçekten davranışsal tutumlar benimseyerek bilimsel olmak istediklerini tekrar dile getiren başkaları girdiler. Ancak şimdiye kadar bu gerçekleşmedi; çünkü gereğinden fazla araştırmacı, seçim ve kamu verilerine aşırı ölçüde yatırımda bulundu: onlar diğer tarzları bilmiyorlardı. Yine de disiplin, başka şeyler yapmayı öğrenen başka kuşaklara sahip olabildi. Rasyonel-tercih çalışması, apaçık bir imkândı. Bununla birlikte, anahtar nokta, araştırmacıların, kendi olağan bilimlerine bu tür meydan okumaları üretir ve değerlendirirken olağan, gündelik tecrübelerini kullanmalarıydı.

İkinci husus, katılımcıları "kafeslemekle" (fooling) ilgilidir. Kuruluş mitleri, başka şeyler yanında, otoritelerle aynileşirler. Amerikan kuruluş mitleri, otorite olarak belirli cumhuriyetçilik ilkeleri ve yazarlarla özdeşleşirler. Onlar aynı zamanda, belirli tecrübeleri, otoriter ve paradigmatik tecrübeler olarak gösterirler. Gariptir ki, onlar bazı siyaset bilimcileri, hayati otoriteler olarak kutsallaştırmazlar. Bunun yerine onlar, "yeniden inşa edilmiş" bir sağlam bilimsel yöntem fikrini sağlayan bir dizi filozofu tercih ederler. Onlar, Kuhncu terimlerle dile getirmek gerekirse, aynı zamanda, çok az sayıda çalışmayı, taklit edecekleri "örnekler" olarak seçerler. Ancak, otoriteler – bu örnekleri yaratan otoriteler – olarak çok az sayıda siyaset bilimcisiyle dolaylı şekilde özdeşleşirler.

DAVIS: Demek ki, örnekler bile genellikle, siyaset biliminin dışından!

NELSON: Doğru. Philip Converse, inanç sistemleri hakkındaki eseri örnek haline geldiği için, siyaset bilimi için ve siyaset bilimi içinde otorite olmuştu. Ancak otoritelerin büyük bölümünü, disiplinin dışındakiler oluşturuyordu. Standartlar ve kavramlar da keza siyaset biliminin dışından, felsefe, sosyoloji, psikoloji ve iktisat biliminden alınmıştı. Bunun, pratisyenlerin rahatça ve hızla atmak istedikleri şey açısından büyük önemi vardır.

Bütün bunlar, Arendt'in açıklamasıyla tutarlılık içindedir: Arendt otoriteler ve etkileriyle ilgili bu tür sorunlara dikkat çeker. Onun yorumunun içermediği şey, Jefferson ve her kuşağa bir devrimle ilgili sorunlardır. Arendt, bunun, onu gözönünde bulundurma eğilimi taşıdığı için önemli olduğunu teslim eder; yine de o, bu Amerikan siyasetinin gündeminden düştüğü için, yalnızca dile getirmekle yetinir. Fakat o, neden gündemden düşmüştür? Değişen nedir?

DAVIS: Ortak bir vaad ve tartışma ilkesi – Amerika'nın kuruluşunu bu derece önemli hale getiren karşılıklı yaşama ve itibar ve saygı ilkesi – benzeri birşeyi, siyaset biliminin neresinde bulacağız?

NELSON: Ben, bana anlatılan hikâyelerden, kuşaklara has özdeşlik duygusunu yaratan şeylerin dikkate alınması gerektiğini çıkarıyorum. Araştımaların "yeniden organize edilmeleri" gerektiğini düşünüyorum. Yeniden örgütlenme tecrübesi, birbirlerine, rizkleri üstlenme ve – kısa dönemde – gerçekten bilimsel hale gelmek için gerekli fedakarlıkları yapma vaadinde bulunan insanları gerektiriyordu. Bu, bölüm, disiplinin bütünü içinde gerçekleşti.

DAVIS: Beni sıkıntıya sokan şey, disiplinin sürekli kendisi dışında birşeye, gerçekleştirmeyi düşündüğü şeyi iyi anlayamayan ve belirleyemeyen birşeye dönüşmesidir. Bu, kendilerini, siyasette birşeyler yapmak amacıyla birbirine bağlayan bir insanlar grubundan farklıdır.

NELSON: Rus Devrimi'ne bakın. Lenin ve diğerleri Marksizmi, Rusya dışındaki tecrübeden aldılar. Marksizm, Rusya'nın şartlarına uymuyordu, fakat ana metinleri ve ilkeleri sağlayarak, otoriter bir konum kazandı. Bu yüzden, siyaset bilimcileri olarak bize yapmamız gereken şeyi söyleyen filozoflara ve metinlerine bel bağlamamıza benziyor. Rus Devrimi'nin kompleksliliği ve karmaşası, siyaset biliminin kuruluşununkilerle mukayese edilebilir. Bu analoji faydalı bir analojidir.

DAVIS: Doğru, Rus Devrimi, Rus tecrübesinin dışında yeralan bir dizi dokümana baktı, fakat, Arendt'in sözünü ettiği anlamda politikalar üretemedi. Arendt bunun yerine, tam da kuruluşu daha politik olduğu için Amerikan Devrimi'ne döndü.

NELSON: Arendt'in politikaya ilişkin klasik fikri, elbette sınırlayıcıydı, fakat öyle olsa bile yapmamız gereken şey şunu söylemektir: özgül bir politik devrim olarak, başarısız bir devrim olduğu.

DAVIS: Zayıf bir kuruluşa sahip olduğunu söyleyebiliriz.

NELSON: Sovyetler Birliği hakkında söylediğiniz şeyi, siyaset bilimi hakkında da söyleyebilirim.

DAVIS: Hakkında konuştuğum şey, siyaset bilimi. Bulmacalardan biri, siyaset bilimcilerinin, siyaseti nasıl inceleyeceklerini keşfetmek üzere, esasen fizik ve biyoloji hakkında konuşmakla ilgilenen bilim felsefecilerine başvurmaları. Bu davranışsal devrimlerden birini başlatan Erie County araştırması, siyaset bilimcisi olmayan, siyaset bilimi yaptığını düşünmeyen bir pazar araştırıcısı tarafından yapılmıştı. Günümüzde siyaset bilimcileri, ekonomiye, özellikle de rasyonel tercih ekonometrisyenlerine ve teorisyenlerine yöneliyorlar. Siyaset bilimcileri, bir kere daha, araştırma sırasında yaptıkları şeyle ilgili modelleri politika bilimi içinde aramıyorlar: çok garip bir durum! Eğer bu Sovyetler Birliği'ne benziyorsa, siyaset biliminin gelişimindeki, temizliklere kabaca benzer hiçbir şey göremiyorum.

NELSON: Temizlikleri gündeme getireceğinizi biliyordum. Fakat analoji şunu ortaya koyuyor: siyaset bilimi, bir tür temizlikten muzdarip olmuştur.

DAVIS: Hayır, bu, romantik bir abartı. Durum bir temizliği önledi. Daima gidilecek başka bazı yerler vardı. En dramatik başarısızlık, Yeni Siyaset Bilimi Kurulu'ydu. Başarısız kalan herifler, nefret edilen adamlardı. Ben diğer taraftaydım ve bu girişimde aktif insanlarla konuştum. Kurul'u oluşturan insanlar yanlızca hoşlanılmayan insanlar değil, nefret edilen insanlardı da. Yine de onlar, mesleklerinden atılmadılar. Bazıları, ayakta kalmak için, daha kötü okullar için iyi okullardan ayrıldı. Fakat birçok, entellektüel hayatta kaldı ve daha iyi çalışmalar yaptı. Onlar ayakta kalmalıydılar; çünkü, iyi çalışmalar yapan iyi insanlardı.

NELSON: Fakat, temizliğin asıl muadili, bir şekilde başka siyaset bilimi türleriyle ciddi olarak ilgilenen insanların, faaliyeti sürdürmek için, lisansüstü okullarda yeterli performansı gösterememeleridir. Asistan profösörlük yapanlar, bir yolunu bulup memuriyet elde etmeyi pek başaramadılar. Ve memuriyet elde edenler, bir yolu bulunup karantinaya alındı: disiplinin kaynaklardan mahrum, ilgisiz görülerek yasaklanmış uzak köşelerine çekildi.

DAVIS: Tamam, fakat, bu, yalnızca abartılarak bir temizlik olarak nitelendirilebilir. Bunu başaramayanların birçoğu, baskı altına alındığı için değil, güçleri yetmediği için başarısız kaldı. Ve herbir kategoriniz, belirtilenden önemli ölçüde düşük sayısı yüzünden hasara uğrayacaktır. Stalin'in temizlik hareketiyle karşılaştırıldığında pek ciddi birşey değildir. Eğer biz, başarısız bir bilimsel devrim olarak siyaset bilimiyle politik alan arasında benzerlik bulmaya çalışıyorsak, bu takdirde, Rus Devrimi zayıf bir analoji olacaktır.

NELSON: Fakat, bu analojinin bir başka parçası var. Bilimsel hayatta kalmanın karşılaştığı tehditlerin, Stalin'in biyolojik hayatta kalma tehditlerinden çok daha az zalim olduklarını kabul ederek biz yine de, Sovyetler Birliği'nin biçimini,, Marksizm'den ya da Sovyet Devrimi'nin diğer ideallerinden çok daha fazla Lenin ve Stalin örneklerinden aldığını kaydedebiliriz. Bu yüzden Sovyet gerçekliği tedricen, özgül pratikler ve mahalli şartlar içinde ortaya çıkar. Bu, politika biliminin kuruluşuna ilişkin modellere biraz daha fazla benziyor. Bu ikisi, haricî örneklerin ve dahilî örneklerin pratik etkisinin ötesinde kuşatılma ve muhasara altında olma hissini paylaşır. Kuruluşu itibariyle, siyaset bilimi – Sovyetler Birliği gibi – saygı uyandıran bir modern güç olan kendine-güvenden mahrumiyetle emperyal iddiaları birleştirir. Bu yüzden biz, bir gerçek bilim olmadığımızdan ve politikaların gerçek bir fenomenler serisi olmadığından endişe ederiz. Politik meselelerin – ekonomi, toplum ve psikoloji meselelerinin aksine – sadece artıklar haline gelmesinden korkarız: bir piyango torbası (grab-bag) biliminin konuları haline gelmesinden. Sovyetler Birliği'nin bir yeni Rus İmparatorluğu olarak çatışmalı kuruluşu ile paralellikler taşıyor değil mi? Daha sonra gelişen şey, bu cemaâtin, bu cemaât içinde yaşayan bir üyesi olması gereken şeyle ilgili bir uygulamalar serisidir. Heriki durumda da, bunlar tedricen, devrim olarak rutin hale gelir.

DAVIS: Sonuçlandırıcı pratikler antikomünal değil midir? Bana öyle geliyor ki, Arendt'in söylediği şeyde ilgi çekici olan şey, onun, belirli bir başlangıç türü üzerindeki vurgusudur.

NELSON: Evet, hiçbiri, Arendt'in sözünü ettiği anlamda etkili bir cemaât de değildir. Ancak heriki durumda da, nedenler, büyük ölçüde kusurlu

temellerle ilgilidir. Ayrıca, Arendt'in eleştirisinden bu ayrılma noktaları, herikisinin cemaâtler-olmalarının gücünü ve zayıflığını açıklamamıza yardım edebilir.

DAVIS: Bu durumda, Arendt'inkiyle uyumlu bir devrimci kuruluş türünü gerçekleştirmiş bulunan bir bilimsel cemaât hakkında düşünebilir miyiz?

NELSON: Arendt'e göre, başarılı bir kuruluş, eylem için iyi bir temel sağlar. İyi devrimlerin, hiçbir şeyden doğamayacaklarını öne sürerek Arendt, yeni düzenin, başka bir biçimde değilse de, bir biçimde zaten orada olmasının karmaşıklığı ile karşı karşıya kaldı. O yeni, fakat iyi-tesis edilmiş bir düzendir. Fiziğin rölativitesinin başlangıcı, çoğu fizikçi tarafından, yeni bir astrofiziksel yapı ve bilimsel cemaât olarak yaşandı; ancak, Newton'ın egemen olduğu önceki fizik de vardı. Ya da biyolojiyi ele alalım: o, her ne kadar ancak son zamanlarda tek bir bilimadamları cemaâti haline gelmişse de, çok sayıda naturalistik araştırmadan doğmuştur. Bu, DNA incelemeleri ve benzeri incelemelerden dolayı mı böyledir ya da o, Charles Darwin'e kadar geri götürülebilir mi? Darwin Devrimi'nin karakteriyle ilgili çok sayıda tartışma, elementlerin, tek bir evrim bilimi için yeterince elverişli olduklarını, ancak onların temelde, Darwin'in birleştirici argümanları açısından yeni olduklarını ortaya koymaktadır. Bunlar, ayrı bir söylem cemaâti oluşturdu. Bu devrim, tarihsel araştırmanın önemli bir kısmını, Arendt'in kuruluş problemini karakterize etmek için öne sürdüğü retorik ve politik "dönüşüm operasyonları"na sürükledi: eski terimleri almak ve onları eleştiri içinde, kendi kendilerinin aleyhine çevirmek ve onları yeni kurumlar için yeni bir dil haline getirmek.[74]

DAVIS: Çok etkileyici bulduğum şeylerden biri, reel önemi haiz mevcut problemler üzerindeki konumlarının tekrar, ilk kez tasarlandığı şekliyle Anayasa'nın bir yorumuyla bağlantısını kurmaya çalışan hukuk mesleği içindeki çok yetenekli ve çok ciddi insanları dinlemektir. Bunlar geriye giden geri zekalı ya da dili tutulmuş insanlar değildirler ve onlar ölü-ciddi amaçlar için geriye giderler. Onlar, bu konuda küçük bir şaka yaptığınız zaman, komik hale geldiklerini bile düşünemezler. Orada, temel standartların mitik yanının kıymetini takdir etmeye başlarsınız; burası onun fiilen ortaya çıktığı yerdir. Yine de ben, hukukî ve politik temelleri bilimsel temellerle mukayese etmekten endişe ediyorum. Akademik cemaâtimizde kuruculara, Kurucu Babalar'ı sorgulamanın öfke ve kızgınlığa yolaçtığı bir ülke duru-

---

[74] Bakınız John Angus Campbell, "Charles Darwin: Rhetorician of Science," **The Rhetoric of the Human Sciences** (2 numaralı dipnota bakınız), 69–86; "Scientific Revolution and the Grammar of Culture: The Case of Darwin's **Origin**," **Quarterly Journal of Speech 72** (November 1986): 351–76.

mundaki Amerika'da politik cemaâtimizde gördüğümüz kadar başvurunun varolup olmadığı konusunda şüphelerim var.

NELSON: Akademik cemaâtlerle çok daha özel politik cemaâtler arasında bir farklılık olabilir; ikincisi, tanımladığınız gibi otoriteyi kişileştirir; fakat ilki daha çok, gayrişahsî standartlar ve kriterlerden sözeder. Siyaset bilimcileri, eğer, gözlenmek üzere yalnızca orada duran bir davranışın bulunup bulunmadığını sorgularsanız, bundan çok üzüntü duyarlar.

BORELLİ: Bir başka farklılık, birçoğunun geçimlerinin orada gözlemlenmeyi bekleyen davranışın varolmasına bağlı olmasıdır. Politik cemaâtimizde, tam tersine, çoğu insan daha az rizk altındadır.

DAVIS: Fakat insanlar, rizk altında çok yoğun bir duygu oluştururlar. Kurucular tarafından tesis edilen sınırlar içinde kalmazsak, bunun alternatifi anarşidir. Anarşi, düzen yokluğu demektir; bu olumlu anlamıyla anarşi değildir. İnsanlar kendilerini, köprüdeki Horatio gibi ayakta duruyor olarak düşünüyor gibi görünüyorlar. Biri, siyasetin temelini kazmak için birşeye sızmaya çalışıyor olabilir ve sonra herşey parçalanacaktır.

NELSON: İnsanlar "Amerikan Hayat Tarzı"nın tehlikede olduğu hissine kapılırlar. Bu, steroları yana bırakın, bir iş meselesi bile değildir; bir temel ahlâki duruş meselesidir. Amerikalılar olarak tehlikede olanlar kimlerdir? Hemen hemen aynı şey disipliner sınırlar ve biz araştırmacılar için de geçerlidir. Bilimsel temellerin ya da kriterlerin retorik oldukları yolundaki hemen her öneri, uygarlığın satılmak üzere pazara çıkarılması suçlamalarına hedef olur. Retorisyenler duvarları ve kapı süvelerini parçalıyorken, barbarlar eşiktedirler. Ülkeler ve disiplinler arasında önemli farklar vardır; fakat onlar, politik temellerinin ve retorik pratiklerinin türü dolayısıyla farklıdırlar – bilimin kesin, nötr kriterleri ve siyasetin iktidar oyunları dolayısıyla değil.

Araştırma retoriği, epistemik temelleri ciddi olarak ele almanın, onları politik bakımdan ele almak olduğunu öne sürer. Gerçekliğe kendi içkin yaklaşımlarımızın önemini yeterince takdir etmek için – abartmak için değil – temel arayıcıları ciddi şekilde ele alalım. İnsani faaliyetler için, yeterince hakiki politik temel sağlamak ve kabul etmek için, temel arayıcılığın son eleştirmenlerini ciddiye alalım. Bu tür bir retorik ve mitik temeller hissi siyasetimizde ve araştırmalarımızda yeterli ölçüde dile getirilmeden önce, yapılacak ve öğrenilecek çok şey var. Yine de, son iki yüzyıl, bilimler hakkındaki politikalarımızı şekillendirecek birçok provakatif emirnameyi içeriyor. Belki de, aynı zamanda aksi istikametteki yararlı mukayeselerden birşeyler öğrenmenin zamanı geldi.

Bir Entellektüel Akım Olarak Araştırmanın Retoriği*

Herbert W. Simons

Nesnelerden oldukları gibi sözedeceksek, kabul etmemiz gerekir ki, düzen ve apaçıklıktan uzak bütün bir retorik sanatı, icadedilmiş bulunan güzel söz söyleme modasının bütün keyfi ve figüratif uygulaması, yanlış düşünceleri dile getirmek, duyguları harekete geçirmek ve dolayısıyla yargıyı yanlışa sürüklemekten başka hiçbir şey değildir; o halde bunlar gerçekten mükemmel hilelerdir; ve herşeye rağmen yine de takdire layık ya da yapılmasında sakınca olmayan hitabet (oratory) onları vaazlara ve popüler nutuklara dönüştürebilir, kesinlikle bilgi veren veya eğiten bütün söylemlerde, onlardan bütünüyle kaçınılmalıdır; ve doğru ve bilgiyle ilişkili olduğu yerde, ya dilin ya da onlardan yararlanan kişinin bir büyük yanlışını öğretmekten başka hiçbir şey yapamazlar.

John Locke, **Essays on Human Understanding, Kitap 3.**

Sözünü ettiğim yüksek derecede genişletilmiş anlamıyla retorik, diğer disiplinlerin kendisiyle tanımlanabileceği, organize edilerek yargılanabileceği uzun süredir arayış içinde bulunduğumuz merkezî disiplin – "bilim" olamayacağı ısbatlanmış bulunan bir disiplin – haline bile gelebilir.

James Boyd White, **"Rhetoric and Law: The Arts of Cultural and Communal Life"**

Retoriğe dönüş çağımızın egemen objektivist önkabulleri karşısına araştırmada retorik bakış açılarını yerleştirmek üzere son zamanlarda yapılmış birçok faaliyetten biridir.[1] Bu kitap, objektivizmden yaygın bir hoşnutsuz-

* Bu makale şu kitaptan alınmıştır: **The Rhetorical Turn/Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry**, Ed. Herbert W. Simons, The (University of Chicago Press, Chicago and London 1990) (H. Arslan).

[1] Bakınız sözün gelişi, Richard H. Brown, **Society as a Text** (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Michael Billg, **Arguing and Thinking: A Rhetorical**

luğun ortaya çıktığı bir zamanda ve araştırma pratiğinin retorik terimlerle daha iyi anlaşılabileceği inancından doğdu.[2] Bu bölüm elinizdeki kitaptaki denemeleri, bir parçası olduğu entellektüel hareketin daha geniş olan konteksti içine yerleştirmek için tasarlandı. Bir düzine alandaki sofistike teorisyenin ve eleştirmenin, pek sık biçimde **sırf**, **sadece**, veya **yalnızca** terimlerinin öncelediği bir terim etrafinda toplanacak şekilde neden seçildiğini açıklamayı deniyor.

Retoriğin şu günlerde, "doğrunun ve bilginin ilişkili bulunduğu" meseleler konusunda merkezî bir konum almasına imkân verilmesi gerektiği zamanımıza has bir düşünüş olabilir. Tipik olarak bu tür bir ilgiye yalnızca, felsefenin önündeki bir engel olarak ya da felsefenin biraz çöplükte olduğu ve bir yedek oyuncu ihtiyacı içinde bulunduğu durumlarda izin verilmiştir.[3] Bununla birlikte biz, içinde araştırmanın felsefî ilkelerine demir atacağı hiçbir güvenli liman/demirleme alanı bulunamamış bir çağda yaşıyoruz. Aydınlanma felsefesinin bilimsel bilginin (episteme) katıksız inanç (doxa) karşısındaki zaferini ilanı, bugün hiç değilse biraz erken doğmuş bir zafer ilanı gibi görünüyor.[4] Artık felsefeciler, bilginin epistemolojik temellerinden büyük bir güvenle sözetmiyorlar. Bilimi bilimsel olmayandan ayır-

---

Approach to Social Psychology (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Donald N. McCloskey, **The Rhetoric of Economics** (Madison: University of Wisconsin Press, 1985); Carolyn R. Miller, "Invention in Technical and Scientific Discourse: A Perspective Survey," **Research in Technical Communication: A Bibliographic Sourcebook,** ed. Michael G. Moran and Debra Journet (Westport, Conn.: Greenwood, 1985); John Nelson, Allen Megill, and Donald N. McCloskey, **The Rhetoric of the Human Sciences** (Madison: University of Wisconsin Press, 1985); Herbert W. Simons, **Rhetoric in the Human Sciences** (London: Sage, 1989). Notlardaki müteakip referanslar, belirtilen yazarların son isimleri ve yazıların kısa başlıklarıdır. (Bu dipnota ilişkin cümlede sözü edilen çalışma, bu makalenin alındığı kitaptır. H. Arslan.).

[2] Burada kullanilan objektivizm kavramı Jerome Bruner'in yalın bir şekilde, araştırıcı düşüncenin "paradigmatik modu" olarak atıfta bulunduğu şeyle ve McCloskey'nin modernizm diye atıfta bulunduğu şeyle eşanlamlıdır. Bakınız, Bruner, **Actual Minds, Possible Worlds** (Cambridge: Harward University Press, 1986); McCloskey, **Rhetoric of Economics**, modernizmin "On Emri" nin listesi için s. 7–8.

[3] Sözün gelişi, Kenneth Burke'ün **Rhetoric of Motives** (Berkeley: University of California Press, 1969) içindeki "Traditional Principles of Rhetoric" konulu denemesine bakınız. Keza bakınız, George A. Kennedy, **Classical Rhetoric and Its Christian and Seculer Tradition from Ancient to Modern Times** (Capel Hill: University of North California Press, 1980); A. Grimaldi, **Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric** (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1972); ve bu kitapta yeralan Nelson ve Gaonkar'ın denemelerine bakınız.

[4] Temel arayıcı (foundationalist) önkabullerin kapsamlı bir eleştirisi için bakınız Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature** (Princeton: Princeton University Press, 1979). Keza bakınız Richard Brenstein, **Beyond Objectivism and Relativism** (Philedelphia, University of Pennsylvania Press, 1983); John S. Nelson, "Political Thinking and Political Rhetoric," **What Should Political Theory Be Now?** ed. John S. Nelson (Albany: SUNY Press, 1983), 160–240, özellikle 194–204.

mak için kullanılan doğrulama ve yanlışlama. türünde sınır çizgisi çekme kriterleri şüpheyle karşılanmaktadır.[5] Şu günlerde bir büyük, idealize edilmiş metodolojik şema içinde – ciddi ve titiz araştırmayı bütünüyle bir yana bırakın – herşeyi kuşatan fizik ya da biyolojiden veya antropoloji ya da tarihten sözeden de yok pek. Özellikle de insan bilimlerinin[6] kendi şartları içinde gelişmeleri gerektiği yolunda giderek artan bir kabulün ortaya çıktığı anlaşılıyor.[7]

Bu gelişmeler dışında, araştırma retoriği akımının çok önemli başlangıçlarından bazıları ortaya çıktı. Üstelik başkaları da ortaya çıktı. Gerçekten de günümüzde, bütün bir araştırma sürecinin, pozitivistlerin ümit ettikleri ya da varsaydıkları gibi, her noktada kurala bağlı bir süreç olmaktan çok uzak, hiçbir aşamasında kurallarca belirlenmediği; bu yüzden bireysel ve komünal yargılara bağlı olduğu öne sürülmektedir.[8] Buna uygun olarak, **iyi** araştırmacılığın sağlam olgulardan ve soğuk/duygusuz mantıktan çok daha fazla şeyi içerdiği her zamankinden çok daha açıktır ve dahası, **olgu** veya **mantık** diye adlandırılagelen şeylere, eğer onlar sembolik olarak (yani sosyal olarak) inşa edilmedikleri düşünülse de, sembollerin aracılık ettiği de herzamankinden çok daha açıktır.[9] Yöntem yerine yöntemlerden sözediliyor: de-

---

[5] Sözün gelişi bakınız Imre Lakatos and Alan Musgrave, eds., **Criticism and the Growth of Knowledge** (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). [Bu kitabın Türkçe tercümesi için, **Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi**, Türkçesi: Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 1992, H. Arslan] Keza Maranhao'nun bu kitaptaki makalesine de bakınız.

[6] Bu terim, hümaniter bilimlerle sosyal bilimler arasında hiçbir ayırımı kabul etmeyen düşünce geleneklerini yansıtan bir Kıta Avrupası inşasıdır. Onu McCloskey (**Rhetoric of Economics**) gibi ben de, politika biliminden paleantropolojiye kadar uzanan çok geniş bir disiplinler yelpazesini içine alacak tarzda kullanıyorum; fakat aynı zamanda bütün bilimlerin insan inşaları oldukları anlamında da.

[7] İnsan bilimlerinin biricikliği konusunda bakınız Alasdair MacIntyre, **After Virtue** (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981). Büyük metodolojik şemaların faydalı bir eleştirisi için bakınız Abraham Kaplan, **The Conduct of Inquiry** (San Francisco: Chandler, 1964).

[8] Sözün gelişi bakınız Sigmund Koch, "Psychology and Emerging Conceptions of Science as Unitary," **Behaviorism and Phonemenology**, ed. T. W. Wann (Chicago: University of Chicago Press, 1970); Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, 2d ed. enlarged (Chicago: University of Chicago Press, 1970); Brown, **Society as Text**, Chapter 3. Olguların teori yüklü karakteri konusunda bakınız M. B. Turner, **Psychology and the Philosophy of Science** (New York: Appleton-Century-Crofts, 1967), 15; Walter Weimer, **Notes on the Methodology of Scientific Research** (Hillsdale, N. J.: Erlbaum, 1979), 21.

[9] Sözün gelişi bakınız Kenneth J. Gergen, "The Social Construction of Self-Knowledge," **The Self, Psychological and Philosophical Issues**, ed. T. Mischel (Oxford: Blackwell, 1977); "The Social Constructionist Movement in Modern Psychology," **American Psychologist 40** (1985): 266–75; John D. Peters and Eric W. Rothenbuhler, "The Reality of Construcion," **Retoric in the Human Sciences**, ed. H. W. Simons (London: Sage, 1989): John Shotter and Kenneth J. Gergen, **Texts of Identity** (London: Sage, 1989).

ğiştirilebilir, yaratıcı ve bir sorunun cevabını bulmak için tesbit edilmiş ve belirli bir sırayla uygulanan komutlar dizisi olmayan (nonalgorithmic) yöntemlerden[10] Kuşatıcı yasalar yerine mümkün, tarihsel olarak konumlanmış doğrulardan, refleksif değerler ve ilgilerden, kendileri sembolik olarak oluşturulan kültürler ve cemaâtlerce aşağı yukarı faydalı görülen değerlerden ve ilgilerden sözediliyor.[11] Araştırma cemaâtlerinin "bulanık (fuzzy)" mantıktan, formel, dedüktif, "kapalı-avuçlu" mantıktan; gösterge ve analojiden elde edilen argümanlardan; anekdot ve örneklerden; ve hatta otoriteye, geleneğe, mutabakata, sezgiye, estetik uyum güzelliğine başvurudan çok daha az etkilendiği konusunda belli belirsiz kuşkular var.[12]

Objektivizmin eleştirisi aynı zamanda, ciddi ve titiz araştırmanın diline ve stiline yeni bir ilgiyi de körüklüyor. Görece çok az araştırmacı hâlâ, felsefecinin, tarihçinin ya da bilimadamının dilinin dünyaya açılan çok temiz bir pencere olabileceğini veya bilimadamlarının, Joseph Gusfield'in "stil-olmayan bir stil" diye adlandırdığı şeyle yazarak retorikten her nasılsa "korunmuş" olabileceklerini varsayıyor.[13] Bazı eleştirmenler, araştırma metinlerine kılavuzluk eden normlara ve konvansiyonlara dikkat çekti.[14] Diğerleri, araştırma metinlerini "adem-î merkezîleştirmeyi (de-center)" ve "farklılaştırmayı (de-familiarize), daha da önemlisi, objektif temsil il-

---

Karin D. Knorr-Cetina, **The Manifacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science** (Oxford: Pergamon, 1981).

[10] Bakınız McCloskey, **Rhetoric of Economics**, chapter 2.

[11] Bu argüman, elinizdeki kitaba katkıda bulananların Brown, Gergen, Margolis, Miller ve Nelson dahil birçoğu tarafından geliştirilmiş bulunuyor. Keza bakınız James Boyd White, **When Words Lose Their Meaning** (Chicago: University of Chicago Press, 1984); Murray J. Edelman, **Constructing the Political Spectacle**, Chicago: University of Chicago Press, 1988).

[12] Bakınız Billig, **Arguing and Thinking**; McCloskey, **Rhetoric of Economics**, chapter 3.

[13] Bakınız Joseph Gusfield, "The Literary Rhetoric of Science: Comedy and Pathos in Drinking Driver Resarch," **American Sociological Review 41** (1976): 16–33.

[14] Sözün gelişi Bazerman'ın, Nelson, Megill ve McCloskey'in derledikleri metindeki denemesine bakınız. Bazerman, psikolojinin giderek deneyciliğe (experimentalism) bağlı hale geldiğini APA stil kılavuzunun 1929'da 7 sayfadan 1944'te 32 sayfaya, 1962'de 61 sayfaya, 1974'te 200'ü aşkın sayfaya çıkarken, giderek psikologların, mesela, yazı konularına en uygun araştırma anlatımını düzenleme ihtimali dahil, yenilik sağlayıcı kaynaklarının sınırlandırıldığını öne sürer. Bakınız, Bazerman, **Shaping Written Knowledge** (Madison: University of Wisconsin Press, 1988); James Clifford and George E. Marcus, eds., **Writing Culture: The Poetics and Politics of Etnography** (Berkeley: University of California Press, 1986); Linda Brodkey, **Academic Writing as Social Practice** (Philadelphia: Temple University Press, 1987).

lüzyonunun – insan eli değmemiş bilim illizyonunun – sürdürülmesini sağlayan retorik oyunları ortaya çıkarmayı denedi.[15]

Eleştirmenler, söylem tarzlarının düşünce ve düşüncenin ifadesi üzerindeki etkisine olduğu kadar, metaforların rolüne de, sözün gelişi felsefî tartışmanın ve bilimsel teorinin elimine edilemez blok yapıları olarak metaforların rolüne de dikkat çekti.[16] Kıta Avrupası eleştirel teorisinin etkisi altında, özerk dil–kullanıcısı imajı bazı çevrelerde özel aktör olarak dil imajina, Coleridgeci "dilin bizatihi kendisi, denilebilir ki, bizim yerimize düşünür" özdeyişine dönüşe zemin hazırladı.[17] Dökonstrüksüyonistler, Locke gibi kullanılmalarını keskin biçimde yasaklayan filozofların yazılarında bile metaforun ve metafor gibi retorik figürlerle mecazların apaçık hazır–nazır yeralışından hoşnuttur.[18]

Clifford Geertz bu kontekstte, araştırma metaforlarının hümaniter disiplinlerden sosyal bilimlere yayılışından sözetti.[19] "Nasıl düşündüğümüzle ilgili düşünme tarzımız"daki bu dönüşümden ayrı olarak, günümüzde davranışları, kültürleri, bütünüyle tarihsel dönemleri, onlar metinlermişçesine "okumak" veya bilimsel verileri sembolik inşalar, bilimsel araştırma yazılarını ve bilimsel teorileri tahkiyeler (narratives), matematiksel ısbatları mecazlar (konuşma figürleri, çev.), araştırma cemaâtlerinin süregelen söylem aktivitelerini diyaloglar (conversations) olarak ele almak çok genel bir tutumdur.[20] Araştırma yazılarının retorik analiziyle eleştir-

---

15 Bakınız sözün gelişi, Michael J. Shapiro, **The Politics of Representation** (Madison, University of Wisconsin Press, 1988); Michel Foucault, **The Archeology of Knowledge**, trans. A.M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972).

16 Mesela bakınız, Michael Halloran and Annette N. Bradford, "Figudes of Speech in the Rhetoric of Science and Technology," **Classical Rhetoric and Modern Discourse**, eds. R. J. Connors, L. Ed, and A. Lunsford (Carbondale: Southern Illinois University Press. 1974), 179–92; Hayden White, **Tropics of Discourse** (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1978); George Lakoff and Mark Johnson, **Metaphors We Live by** Chicago: University of Chicago Press, 1980); Mark Johnson, **The Body in the Mind** (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Paolo Valesio, **Novantiqua: Rhetorics as a Contemporary Theory** (Bloomington: Indiana University Press, 1980); Ernesto Grassi, **Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition** (University Park: Pennsylvania State University Press, 1980).

17 Bakınız Cary Nelson, "Writing as the Accomplice of Language: Kenneth Burke and Poststructuralism," **The Legacy of Kenneth Burke**, ed. H. W. Simons and T. Melia (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), 86–87.

18 Bakınız Paul de Man, "The Epistemology of Metaphor," **Critical Inquiry 5** (1978): 13–30.

19 Clifford Geertz, "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought," **American Scholar 49** (1980): 165–79.

20 Metaforlar, değişik tarzlarda köprü oluşturabilirler. Sözün gelişi diyalog/muhabbet metaforu konusunda yazarların hayali okuyucularla söyleşı halinde olduklarısöylenir; okuyucular gördükleri olgularla hayali bir söyleşiye girmeye sevkedilir, bir terimin tanımları diğer tanımlarla diyalog/muhabbet konumuna yerleştirilir. Metinler içinde

men aynı zamanda editörler, propagandacılar, reklamcılar, politik kampanyacılar, bakanlar, avukatlar, saray görevlileri ve baştan çıkarıcılar gibi prototip ikna edicilerin söylemleriyle benzerlikler sergileme eğilimindedir.[21] Bu tür analizler bilim, tarih, felsefe ve benzeri disiplinlerin geleneksel olarak retoriğin alanıyla edebiyatın alanı dışında imtiyazlı konumlar elde etmiş bulunmaları ölçüsünde, yapıları gereği ironiktirler. Dahası, eleştirmenler, fazla övgüye mazhar olmuş kendi kişiliklerine bazı durumlarda meydan okuyarak bireysel araştırmacıların söylem pratiklerini bütün okullara, disiplinlere ve sorunlara doğru genişletme eğilimindedirler. Thomas Gieryn ve Anne Figert yalnızca Sir Cyril Burt'un zeka test bulgularının skandal yaratan ürünlerini ve yanlış anlaşılmalarını değil, aynı zamanda, bu skandalın akabinde kendi bilimlerinin kabul edilmiş meşruiyetini sürdürmek üzere psikologların giriştiği yaygın "kamu ile ilişkiler" kurma çabalarını da inceledi.[22]

Araştırmanın retoriği akımı içindeki ortak bağlardan biri, araştırma ile savunma arasındaki geleneksel ayırımı reddetmesidir. Bilimsel araştırmanın tezlerin (iddiaların, çev.) testi çerçevesinde argümana ve karşı argümana bağlı bir komünal faaliyet olduğu, Kuhn'dan sonra, artık tartışma götürmez bir fikirdir.[23] Fakat egemen bireysel düşünür/araştırmacı imajı, bireysel araştırma ve kamusal savunma aşamaları arasında keskin bir ayırımda bulunur. Jeagar ve Rosnow meslektaşlarının çoğunun ben-imajlarını araştırma eylemi içinde Talmudik ("Bir yandan, diğer taraftan ..."), fakat aynı zamanda, argümanlarıyla birlikte kamuyla ilişkiye girdikleri noktada yüksek ölçüde pozitivistik diye karakterize eder.[24] "Yiddişçe (Doğu Avrupa Yahu-

---

katıksız (literal) söyleşiler vardır (**Georgias**'ta Sokrates ile Callicles arasındaki mübadele) ve keza kafalarımızın içindeki metinler arasında metaforik söyleşiler vardır. Aynı şekilde, disiplinlerarası ve disiplinleriçi diyaloglar/muhabbetler sözkonusudur ve Burke'ün ortaya koyduğu gibi, küçücük bir katkıda bulunma denemesine giriştiğimiz çağlar arasında söyleşiler vardır. Bakınız Kenneth Burke, **The Philosophy of Literary Form** (Berkeley: University of California Press, 1978), 110–11, Başka örnekler için bakınız Brown (1987).

21 Bakınız sözün gelişi, Brown, **Society as Text**, 8. Bölüm; Billig, **Arguing and Thinking**, 2. Bölüm; Sapiro, **Politics of Representation**, 1. Bölüm.

22 Bakınız Thomas S. Gieryin and Anne E. Figert, "Scientists Protect Their Cognitive Authority: The Status Degradation Ceremony of Sir Cyril Burt," **The Knowledge Society**, ed. G. Boehme and N. Stehr (Durdrecht, Holland: D. Reidel, 1986). Bakınız keza, E. E. Sampson, "Cognitive Psychology as Ideology," **American Psychologist and His New Clothes: DSM-III in Perspective**, **American Journal of Psychology** 143 (1986): 962-67.

23 Bakınız, Thomas S. Kuhn, **Scientific Revolutions;** Barry Barnes, **T. S. Kuhn and Social Science** (New York: Columbia University Press, 1982). [Bu kitabın Türkçesi için, **Bilimsel Bilginin Sosyolojisi**, Türkçesi: Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.]

24 Maryanne E. Jeagar and Ralp L. Rosnow, "Contextualism and Its Implications for Psychological Inquiry," **British Journal of Pzychology 79** (1988): 63–75.

dilerinin dili, Eskenazilerin dili, çev.) düşün, İngilizce konuş!" Tersine, Perelman ve Olbrechts-Tyteca araştırmacıların, araştırmanın daha ilk aşamalarındaki itirazlar karşısında önceden itirazlar geliştirdiklerini ve muhtemel tepkileri formüle ettiklerini öne sürerler.[25] Campbell (bu kitapta – bu makalenin derlendiği kitapta, çev.) Darwin'in not defterleriyle ilgili araştırmasından bu iddiaya destek olacak delilller sağlar. Billig, iç diyaloglarımızın kamusal söylemdeki argüman ve karşı argüman modelleriyle büyük ölçüde aynı modelleri sergilediğini öne sürerek Campbell'den çok daha ileri bir adım atar.[26] İdrak psikologlarının kamusal konuşmalarla diyalogları/muhabbetleri, iç düşünce ve idrak (cognitive) modellerini bulmakta ipucu elde etmek için incelediklerini öne sürecek kadar ileri gider. Bununla birlikte o, iç diyalogla kamusal söylem arasında önemli bir farklılık bulunduğunu da belirtir: düşünceler kamuya sunulmaya hazırlanırken, şüphelerin, kaygıların, kanaat farklılıklarının, muhalif konumların doğrularının dile getirilmesinin yasaklanması veya baskı altına alınması eğilimi ortaya çıkar. Billig, eğer araştırmacılar ve başkaları daha fazla önplana çıkacaklarsa, onların, yalnızca Yiddişçe düşünmekle kalmayıp, aynı zamanda Yiddişçe konuşmaları gerekeceğini de ima eder.[27]

Yukarıda yaptığımız kısa özet, araştırmanın retoriği akımının ivme kazandırıcı dürtüsünün anlamını ve genel varsayımlarını ortaya koymakta, fakat yaklaşımdaki varyasyonlar veya ayrılma noktaları konusunda çok az şey söylemektedir. Objektivizme bu saldırı, "doğru ve bilgiyle ilgili olduğu noktalarda" retorik için bir açılım sağladı; fakat açılımın ne kadar büyük bir açılım olduğu ve ne türde bir açılım olduğu, tartışılmaya devam edilen sorunlar arasında yeralmaya devam ediyor. Araştırma felsefecileri arasında bilgiye yeni temeller öneren filozoflar olmayı sürdürenler var; bu felsefecilerin tamamı bir nihaî epistemolojik mahkeme arayışını terketmiş değiller. Aynı şekilde, bazı felsefeciler dilin varettiği dünyalardan sözederken, diğerleri temsil teorilerine sarılıyorlar. Kendilerine rölativist veya antirealist diyen felsefeciler bile dünya hakkındakı tezleriyle ciddiye alınmaları konusundaki ısrarlarının paradoksal karakteriyle karşı karşıya gelmek zorunda kaldı.

---

[25] Chaim Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, **The New Rhetoric: A Treatise on Argümentation**, trans. J. Wilkinson and P. Weaver (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1969), 40–44. Keza bakınız S. Michael Halloran, "The Birth of Molecular Biology: An Essay in the Rhetorical Criticism of Scientific Discourse," **Rhetoric Review 3** (1984): 70–83; Michael A. Overingon, "The Scientific Community as Audience: Toward a Rhetorical Analysis of Science," **Philosophy and Rhetoric 10** (1977): 143–64.

[26] Billig, **Arguing and Thinking**, 48–50, 110–17. Keza bakınız Billig et al., **Ideological Dilemmas: A Social Psychology of Everyday Thinking** (London: Sage, 1988).

[27] Billig, **Arguing and Thinking**, 9. bölüm.

Felsefi perspektifteki bu farklılıklar, araştırma retoriği içindeki anlayışlara da yansıdı. Sözün gelişi William W. Keith ile Richard Cherwitz retorik için, "Iowa Okulu" ile özdeşleştirdikleri karşı-objektivist konuma destek sağlamaktan çok objektivizmle uyumlu bir idari (managerial) rol önermektedirler.[28] John Locke'un retoriği kelimelerin suni ve figüratif uygulanışına indirgemesi, James Boyd White'ın retoriği master disiplin olarak görmesi, farklı disiplinler arasında ve içinde günümüzde icra edilen araştırma davranışı hakkındaki postmodern diyalogda/muhabbette yeralan rakip sesler olarak sahneye giren çok sayıda anlayıştan ikisinden başka birşey değildirler.

Araştırma Retoriği

Demek oluyor ki, tek bir araştırma retoriği değil, çok sayıda araştırma retoriği sözkonusu. **Retorik** terimi, anlamı ve tarihi bakımından zengin bir terimdir, fakat aynı nedenle belirsizliklerle dolu bir terimdir de. Retoriğin, bir entellektüel akım olarak araştırmanın retoriğine yönelen birinin tutumunu zorunlu olarak etkiliyor olmasını nasıl kavrayabiliriz? Mesela Habermas açıkça retoriğe kuşkuyla, pozitivist bilimin egemenliğini yıkmak için postmodernistler tarafından ihya edilen bir irrasyonel söylem estetiği olarak bakar.[29] Ancak başka bir kavramlaştırmayla Habermas'ın kendi projesi pekâlâ bir retorik felsefesi olarak görülebilir.

Çok daha nötr olarak, muhtemelen retorik ikna etme çabası ve pratiğidir.[30] Fakat bu genel kavramlaştırma değişik vurgulamalara ve daraltmalara

---

[28] Bakınız William M. Keith and Richard Cherwitz, "Objectivity, Disagreement, and the Rhetoric of Inquiry," **Rhetoric in the Human Sciences**, ed. H. W. Simons (London, Sage, 1989).

[29] Jürgen Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity** (Cambridge: The Polity Press, 1987), 183–85).

[30] Retorikle ilgili büyük klasik anlayışlar arasında Aristoteles, Cicero ve Quintilian tarafından geliştirilmiş anlayışlar yeralır. Bakınız, **The Rhetoric of Aristotle**, trs. Lane Cooper (Englewood Cliffs, N. J.:Prentice-Hall, 1932); Cicero, **De Oratoria**, 2 vols., Latincesiyle birlikte İngilizce tercümesi E. W. Sutton and H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1942); Quintilian, **Institutio Oratoria**, 4 vols, Latince metinle birarada İngilizceye çeviren H. E. Butler (Cambridge: Harvard University Press, 1920). Retorik anlayışlarının yararlı bir yeniden ele alınışı için bakınız Donald Bryant, "Rhetoric: Its Functions and Its Scope," **Quarterly Journal of Speech** 39 (1953): 461–24; keza Burke'ün **A Rhetoric of Motives**'de yeralan "Traditional Principles" adlı denemesine bakınız (bu makalenin 3 nolu dipnotunda tam bibliyografik bilgi var). Burke ve diğerleri bazan retoriği, bütün tezahürleriyle birlikte sembolik ikna sanatı olarak ele alırlar. Mesela bakınız Walter R. Fisher, **Human Communication as Narrative: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action** (Columbia:

zemin hazırlar: icat (yenilik, çev.) olarak retorik, argümantasyon olarak retorik, figürasyon olarak retorik, stilistik olarak, izleyici ve konum adaptasyonu olarak, bir kompoze etme veya düzenleme sanatı olarak retorik. Bunlar eşit ölçüde araştırmaya ilişkin bir kapsayıcı retorik (rhetorical) teorinin oluşturucu parçaları olarak görülebilirler ya da bunlardan herhangi biri, bu tür bir merkezî organize edici terim olma özelliği taşıyabilir ve dolayısıyla değerleri de daha aşağı bir statüye yerleştirilebilir. Çağdaş retorik ele alışlarda insan klasik ayırımların yankılarını bulabilir. Sözün gelişi Geertz ve Billig Eski Grek ve Romalı sofistlerin zihinlerinin oynak ve esnek, ancak kuşkucu ve kendi kendini sorgulayan dönüşlerle dolu yazılarıyla güçlü benzerlikler sergiler. Fakat Geertz bize, **Works and Lives** adlı çalışmasında incelediği etnografilerin argümantatif yapıları konusunda çok az şey, dili nasıl kullandıklarıyla ilgili çok şey söyler. Diğer taraftan Billig, bizden argümantasyonu retoriğin merkezî olarak değerlendirmemizi ister, ancak sofistik retoriğin teorideki antropolojik ve stilistik bağları küçümsediği kesindir.[31]

Retoriğin ikna etme olarak bu değişik teorik kavramlaştırmalarıyla paralellikler gösteren kavramlaştırmalar, araştırmanın retoriği, akademik faaliyetin retoriği, bilimsel sosyologların retoriği, sosyobiyolojinin retoriği gibi ikna edici söylem formları veya modelleri ya da türleri kavramlaştırmalarıdır.[32] Lyne (bu kitapta – bu makalenin derlendiği kitapta, çev.) retoriği, "çok sayıda söylemi içeren ve organize eden ve henüz organize edilmemiş söylemlerin yörüngesi olarak hareket eden bir söylem stratejisi" olarak karakterize ederken çok daha kesin birşeyi dile getirir. Sosyobiyolojinin retoriği, der Lyne, bir "biyo-retorik, bir biyolojiyle ilgili söylemleri, sosyal,

---

University of South Carolina Press, 1987); Richard Gregg, **Symbolic Inducement and Knowing**, Columbia: University of South Carolina Press, 1984).

31 Bakınız Billig, **Arguing and Thinking**, 3 bölüm; Clifford Geertz, **Works and Lives: The Anthropologist as Author** (Palo Alto: Stanford University Press, 1988). Billig şu son denemesinde konumunu biraz yumuşatmış görünüyor: "Conservatism and the Rhetoric of Rhetoric," **Economy and Society 18** (1989): 132–48. Keza Miller'ın retorik anlayışların tipolojisiyle ilgili yazısına bakınız (bu ciltte yeralıyor – makalenin alındığı kitapta, bu çeviride değil, çev.).

32 Burada zımnen varolan şey, komünal normlar ve değerlerce askı altına alınan ve sınırlanan sosyal pratik olarak retorik nosyonudur. Bilgiye ilişkin araştırma ile ilgili retorik araştırmanın amaçlarından biri çeşitli disiplinler içindeki tekrar ortaya çıkan söylem pratiklerini keşfetmek ve bu pratiklere kılavuzluk eden zimnî "kuralları" ortaya çıkarmaktir. Form, Genre, and the Study of Political Discourse, eds. H. W. Simons and Aram Aghazarian (Columbia: University of South Carolina Press. 1986)'nin önsözüne bakınız. Keza bakınız Steven Yearley, "Textual Persuasion: The Role of Social Accounting in the Construction of Scientific Arguments," **Philosophy of Social Science 11**(1981): 409–35.

siyasi ya da ahlâki hayatın söylemleriyle kenetlenecek tarzda yaratarak organize etme stratejisi" örneğidir.

Böylece keza "salt" retorik ve çok daha retorik olan çeşitli anlamlar sözkonusudur: konudan çok tarzın, özden çok stilin, içerikten çok biçimin retoriği; bir insanları dolandırma sanatı olarak, bir abartma, teşhir etme, şirin görünme ve dekorasyon sanatı olarak retorik. Bunlar, Thomas Szasz'ın ünlü objektivite kisvesine büründürülmüş bulunan bir kendi kendine hizmet veren seküler teoloji diye tanımladığı zihin sağlığı mesleklerini eleştirisinde yeralan araştırma iddiaları türünde "dökonstrüksiyonlarına" temel sağlar.[33]

Retoriğin bu dislojistik (yergi dolu, çev.) kavramlaştırmalarının karşı kutbunda, onun eulojistik (övgü dolu, çev.) anlamları vardır. Araştırmanın yeni retoriğinin yeniden inşa edici çalışmalarının çoğu, terimin dar anlamında hiçbir delili bulunmayan durumlarda ve konular hakkında kişinin nasıl bilgi iddiasında bulunduğunun ve dili nasıl kullandığının incelenmesi olarak retorik kavramlaştırmaları inşa edilmiştir. Burada varsayılan şey, Booth'un belirttiği gibi, gerçekten geçerli sayılan "iyi nedenler"in keşfedilmesi için muhakeme edilmiş yargı ve mukayesedir.[34] Booth'un iyi nedenleri keşfine, Margolis (bu kitapta), kollektif tarihimizin unsurlarını biraraya getirme (düzenleme,çev.) ve kanaat alışkanlıklarımızı fiilen dikkate alma görevlerine uygun **argüman formlarını** keşfetme ihtiyacını ilave eder.

Retorik Teorisini Yeniden Düşünmek

Böylece retorik geleneğinin dışından yalnızca araştırma pratiklerinin eleştirel analizinde kullanılan kavramlar, yöntemler ve perspektifler değil, aynı zamanda, objektivizme retorik alternatiflerin geliştirilmesinde yeniden inşa edilerek kullanılabilen iletişimde bulunanlar için gerekli kurallar – icat, argümantasyon, stilistik adaptasyon ve benzeri şeyler hakkındaki kurallar – da sahneye girerler. Dahası, retoriğin sınırları, dışarıya doğru itilirken – araştırmanın retorisyenlerinin onun yalnızca kamusal ifade ile değil, aynı zamanda akademik söylemle ilişkisini dile getirirken – retorisyenler, bazı durumlarda, aslında kendilerini asla bu şekilde adlandırmamış bulunan retorik teorisyenlerle özdeşleştirerek retorik teorinin entellektüel tarihini

---

[33] Bakınız Thomas Szasz, **Ideology and Insanity** (Garden City: Anchor, 1969).

[34] Wayne Booth, **Modern Dogma and the Rhetoric of Assent** (Chicago: University of Chicago Press, 1974), xiv. Keza bakınız Karl R. Wallace, "The Substance of Rhetoric: Good Reasons," **Quarterly Journal of Speech 49** (1963): 239–49.

yeniden düşünmeyi elzem görürler. Bu revizyonist tarihin sonuçlarından biri, antik sofistlerin değerini ve onların adlarını taşıyan doktrinleri ve bakış açılarını yüceltme olmuştur.[35] Bir diğer sonucu, disiplinler arasındaki sınır ilişkilerinin retoriğine, retoriğin bizatihi kendi tarihine daha az uygulanabilir olmayan bir konuya duyulan yenilenmiş ilgidir.[36] Retorik varlığını, önemli ölçüde diğer alanların marjininde sürdürmüştür – sözün gelişi kral felsefenin soytarısı veya dinin ya da siyaset biliminin veya hukukun aracı olarak. Onyedinci yüzyıl Aydınlanması zamanından günümüze kadar retoriğin statüsü büyük ölçüde düşmüş, doktrinleri ve fonksiyonları diğer disiplinler ve diğer formel disiplinlerce icra edilmiştir. Yine de, retorik en kötü zamanlarında bile bir yeraltı retorik geleneği olarak varlığını sürdürmüştür. Goankar (bu kitapta) Kenneth Burke'ü bu geleneği, aynı zamanda retorik teorinin menzilini kendi özdeşleştirme anlayışıyla genişleterek yeniden diriltmekle ödüllendirir. Burke'ün retorikle ilgili kendi genişletilmiş anlayışına katkıda bulunan düşünürler olarak zikrettiği post-Aydınlamacı şahsiyetler arasında Carlyle, Coleridge, Diderot, Freud, Nietzsche, De Gourmont ve La Rochefoucauld kadar Marx ve Bentham gibi apaçık biçimde "anti-retorik" teorisyenler de yeralırlar.[37]

Bizim yüzyılımızdadır ki, araştırma retoriği için gerekli yeni bir entellektüel iklim çok konuksever olduğunu ısbatlamış görünüyor. Gaonkar bu kontekstte, "zımnî" retorik teorilerden sözeder – bu şekilde etiketlenmiş teorilerden değil, mevcut amaçlarla açıkça ilişkili bulunan teorilerden. Teorilere neyin zımnî araştırma retoriği niteliği sağladığı, ilgi çekici bir meseledir. Bir yapısalcı olarak Roland Barthes'ın eleştirel konumu onun bir retorisyen olmasını sağlar mı? Levi-Strauss'un çok daha bilimsel konumu onu retorisyen olmaktan çıkarır mı? Hayden White'ın **Metatarihi** (Metahistory), apaçık biçimde onun bir araştırma retorisyeni olduğunu gösterir,[38] fakat White'ın isteyerek veya istemeyerek bilginin arkeolojisini dört ana konuşma figürü (tropes)[39] etrafinda organize edilmiş bilgi olarak sunan usta Foucault yorumunun ışığında Foucault'nun bilginin arkeolojisini[40] retorik yapan şey nedir?

---

[35] Sofistik akıma bir giriş için bakınız G. P. Kerferd, **The Sophistic Movement** (Cambridge: Cambridge University Press. 1981).

[36] Sözün gelişi bakınız, Robert Hairman, "The Rhetoric of Inquiry and the Professional Scholar," **Rhetoric in the Human Sciences**, ed. H. W. Simons (London: Sage, 1989).

[37] Burke, **Rhetoric of Motives**, 49–180.

[38] Hayden White, **Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe** (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1973).

[39] Bakınız White, **Tropics of Discourse** (16 nolu dipnoța bakınız) 11. bölüm.

[40] Michel Foucault, **The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences** (New York: Pantheon, 1970).

Açıkça değilse de zımnen, çağdaş araştırma retoriği olma statüsünün adayları arasına Kuhncu pozitivizmi,[41] sosyal konstrüktivizmi (inşacılık, çev.),[42] bilimsel metinlerin analizine çeşitli etnometodolojik yaklaşımları,[43] sembolik antropolojiyi,[44] eleştirel hukuk incelemeleri akımını,[45] eleştirel plüralizmi,[46] dökonstrüksiyonizmi,[47] neo-Marksist, feminist ve neo-Freudcu teorinin[48] büyük bir bölümünü dahil etmek gerekir elbette. Bu liste bile çok eksik bir resim ortaya çıkarır. Nelson, bir "yeni sofistik"in, en azından Vico ve Nietzsche zamanından itibaren şekillendiğini ve bu "objektivizm karşıtı geleneğin" Freud, Wittgenstein, Heidegger, Arendt, Foucault, Derrida, Hayden White ve Kenneth Burke gibi şahsiyetleri içerdiğini iddia edecek kadar ileri gider.[49]

---

[41] Bakınız sözün gelişi, Thomas Kuhn, **The Esential Tension** (Cicago: University of Chicago Press, 1977).

[42] Mesela bakınız Gergen, "The Social Constructionis Movement" (bakınız 9 nolu dipnot)

[43] G. N. Gilbert and Michael Mulkay, **Opening Pandora's Box** (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); keza Mulkay, **The Word and the World** (London: Allen and Unwin, 1985); Bu ve diğer söylem analizi yaklaşımlarına bir giriş için bakınız Jonathan Potter and Margaret Wetherill, **Discourse and Social Psychology** (London: Sage, 1987).

[44] Mesela Geertz (9 ve 31 numaralı dipnotlara bakınız). Keza bakınız Richard A. Shewder and Robert A. LeVine, **Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion** (Cambridge: Cambridge University Press, 1984): Stephen Ab Tyler, **The Said and the Unsaid** (New York: Academic Press, 1978).

[45] Sözün gelişi bakınız Roberto Unger, **The Critical Legal Studies Movement** (Cambridge: Harvard University Press, 1984).

[46] Mesela Waynne Booth, **Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism** (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

[47] Mesela bakınız, Jonathan Culler, **On Deconstruction** (Ithaca: Cornell University Press, 1982); Christopher Norris, **The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy** (London: Methuen, 1983).

[48] Yararlı bir eleştiri için bakınız Catherine Belsey, **Critical Practice** (New York: Methuen 1980). "Alan"ın sınırları hakkındaki çalışmaların bu kısa gözden geçirilişinde neredeyse bütünüyle ihmal edilen şey, apaçık biçimde bu alan içinde yeralan araştırma retoriği hakkındaki teorik yazılardır. Mesela bakınız Thomas B. Farrel, "Knowledge, Consensus and Rhetorical Theory," **Quarterly Journal of Speech 62** (1976); Robert L. Scott, "On Viewing Rhetoric as Epistemic," **Central States Speech Journal 18** (1967), 9–16. Retorik epistemolojiyle ilgili denemelerin bir eleştirisi için bakınız Michael Left, "In Search of Ariadne's Thread: A Review of the Recent Literature on Rhetorical Theory," **Central States Speech Journal 29** (1978) 73–91. Keza Burke, Richards, Toulmin, Weaver, Perelman ve diğerlerinin yazılarının kısa özetleri için bakınız Sonjo K. Foss, Karen A. Foss, and Robert Trapp, **Contemporary Perspectives on Rhetoric** (Prospects Heights, Ill.: Waveland, 1985).

[49] Nelson, "Political Thinking and Political Rhetoric," 176–93.

Sorunlar ve Bakış Açıları

Şimdi, araştırmanın retoriğini kuşatan ihtilaflardan bazılarını yeniden ele almak ve bu arada, bu kitaba yapılan katkıları, son zamanlardaki retorik araştırmalar kontekstine yerleştirme denemesinde bulunmak istiyorum. Ele alınmayı gerektiren ilk sorun, şu ya da bu retorik bakış açısını egemen objektivist görüş karşısına yerleştirmekte ne kadar ileri gidileceğidir. Bilimsel söylemin, paradigma çatışması[50] noktasında yapısı gereği retorik olduğu ve ayrıca, araştırmacıların, disiplinin demirhanesinde bulunan retorik destekler ve argümanlara bel bağlamak dışında hiçbir tercihlerinin bulunmadığı genellikle kabul edilir. Bu durumda, Kuhn'un "normal" bilim diye atıfta bulunduğu şey için ne diyeceğiz? Sanders (bu kitapta) bilimsel teorisyenler arasındaki tartışmaların retorik analiz için faydalı nesneler olduğunu, fakat bulguların birikimine yolaçan araştırmanın yararlı olmadığını öne sürerken haklı mıdır? Retorik/Hermeneutik disiplinleri bilimsel/epistemik disiplinlerden ayıran güvenilir sınır işaretleri var mıdır veya Maranhao (bu kitapta) Freudcu analizden hem bilim hem de retorik olarak sözederken ikna edici midir?

Özellikle, retoriğin sağladığı delilleri, daha önce atıfta bulnduğumuz dislogistik anlamlarıyla dikkate almamız gerekir mi? İlk makalelerinin birinde Weigert, sosyolojideki empirik yönelimli meslektaşlarını "ahlâkdışı bir özdeşlik hilesi retoriği" (immoral rhetoric of identity deception)[51] ile suçlamıştır. O sözünü ettiğimiz makalesinde, onların, aslında gündemden galip çıkmak için ikna etme sürecine dayandıkları halde, bilgi iddialarını objektif delil sağlama yöntemlerine dayandırıyor izlenimi verdiklerini söyler. Övgüye değer buldukları aldatıcı deliller veya aksi durumda sorgulanabilir yazma pratikleri arasında, okuyucuların hiçbir kuşku duymaksızın kolayca anlayabilecekleri deliller ve pratikler yeralır. Değer-yüklü önerme yığınları, elemeye tabi tutularak delillendirilir ve retorik amaçlarla "bilimsel teori" diye etiketlenir. Araştırmanın fiilen gerçekleştirilme tarzıyla ilgili yanlış takdimler, yeniden inşa edilmiş mantık adı altında belirsiz biçimde aklanır. İnsani varoluş içinde neyin normal neyin sapkın olduğuyla ilgili sorunlardan kaçınılır. Büyüsel ve ritüelistik veri toplama ve is-

---

50 Veriler teoriden–bağımsız olamayacakları için, der **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**'nda Kuhn, nadiren belirleyicidirler. Onlar daha çok, paradigma çatışması içinde yeralan bilimadamlarını etkileyen – bulmacaların çözülmeye değer olup olmadıkları konusundaki yargılar kadar düşünce genişliğini ve hoşgörüyü de içeren – çok sayıda düşünce arasında yeralırlar. Bu süreç, der Kuhn, bir ikna sürecidir, irrasyonel bir süreç değil. Keza bakınız Eugene Garver, "Paradigms and Princes," **Philosophy of the Social Sciences** 17 (1970): 21–48.

51 Andrew Weigert, "The Immoral Rhetoric of Scientific Sociology," **American Sociologist 5** (1970): 111–19.

tatistiksel analiz prosedürleri bilimsel yükümlülükler (buyruklar,çev.) olarak görülür ve "güvenilirlik" ve "geçerlilik" jargonuna başvurularak "istatistikî anlam" ve "01 güven düzeyi" elbisesi giydirilir. Bu arada kabulleri (onay, çev.), tesadüfi olmayan (nonrandom) örnekler, gelişigüzel (shotgunning) anketler üzerinde parametrik istatistiklerin kullanımı, daha önce güvenilirliğini yitirmiş ölçümlerden yararlanma, yeni araçları "yüzeysel geçerlilik" temelinde haklı çıkarma gibi "kural" ihlallerini garanti altına alır.

Bu suçlamaların bazıları gerçekten ciddi ithamlardır. Fakat bu suçlamalar, atıfta bulunulan pratiklerden birçoğunun bilimsel sosyoloji içinde nasıl yeraldığını ve kaç tanesinin sadece basmakalıp veya hatta istisnai olduğunu anlamamıza yardım edecektir. Üstelik hangi pratiklerin sosyal bilimlere, bir bütün olarak bilimlere, genel olarak bilgiye özgü oldukları da açık değildir.

Dahası, retoriğin, araştırma söyleminde yalnızca kendi kendini yüceltme ve mistifikasyon amaçlarını yerine getirdiğini varsaymamıza da gerek yoktur. Genel olarak dile getirmek gerekirse, hemen hemen bilgiye ilişkin bütün bir söylem, konuların adlandırılmayı ve çerçevelenmeyi, olguların yorumlanmayı, sonuçların doğrulanmayı gerektirmeleri; ayrıca, argümanların amaçlara, izleyicilere ve şartlara adapte edilmesinin, yazarın (veya konuşucunun) bir kişiliği benimsemesinin, bir stili tercih etmesinin, Kenneth Burke'ün dildeki "belirsizlik kaynakları"[52] diye adlandırdığı şeylerden makûl biçimde yararlanmasının gerekmesi anlamında retoriktir. Bir araştırma makalesinin stilinin, belirli bir durumda etkili olabilmesi, onun mantığını geçersiz hale getirmez ve kaldı ki onu daha sağlam hale de getirebilir. Aslında, der Geertz, "Gerçekliğin tanımlanmış olmak isteyen bir idyuma sahip bulunduğu, yani gerçekliğin doğasının bizden telaşa kapılmaksızın hakkında konuşmamızı istediği yolundaki garip fikir" Platon'a kadar geriye götürülebilir bir karışıklıktan, "kurgusal olanla yanlış olanın, nesneleri anlamakla düzenlemenin" karıştırılmasından kaynaklanır.[53] Etnografik metinlerinin inşa edildiklerini "ve ikna etmek amacıyla oluşturulduklarını bir kez kavradık mı", der Geertz, "onu oluşturanların, buna bir cevap bulmak için çok daha ileri gideceklerini" de kavrarız. Aynı şekilde McCloskey, kendi içinde yeraldığı ekonomi alanının objektivitesi denilen şeyin abartıl-

---

52 Bakınız, **Grammar of Motives** (Berkeley: University of California Press, 1969).

53 Geertz, **Works and Lives,** (bakınız dipnot 31)), 140. Keza bakınız Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), özellikle 193.

dığını ve çok daha önemlisi yüceltildiğini"[54] öne sürer. McCloskey şunu ilave eder:

> Ekonomiye retorik bir yaklaşım, makina-kırıcı değildir, makina-yapıcıdır. O, bir argümanda irrasyonaliteye davet değildir. Tam tersine o, suni olarak daraltılmış bir argümanlar alanının terkine, insanî varlıklar gibi argümanlar öne sürmenin rasyonelliğine yönelişe davettir. O, ekonomistlerin herhangi bir şekilde gerçekleştirdikleri argümantasyonu aydınlıkta bir argümantasyona dönüştürür – çünkü onlar bunu karanlıkta bir yerde yaparlar ve çeşitlı resmî retorikler onları karanlıkta bırakmaktadırlar.[55]

Fakat, bir retorik görüşü, yanlış bilincin takviyesi olarak anlaşıldığında bile,[56] retorik – yani olgudışı ve mantıkdışı – faktörlerin, bazı durumlarda diğer faktörlere verilen ağırlıktan daha fazla ağırlık taşıması mümkündür. Öne sürülen rakipler arasında, "kesin" bilimlere karşı sosyal bilimler; "saf" matematiğe zıt olarak uygulamalı matematik; olgularla ilgili sorunlara karşı tutum ve uygulamalarla ilgili sorunlar; verilerin kendilerine karşı verilerin yorumu; meslektaşların onayına yönelik söylemden çok firmaların veya basının ya da öğrencilerin onayına yönelik söylem yeralır.

Araştırma retorisyenleri arasında, bazı retorisyenler özellikle, başka retorisyenler bizatihi olgu ve mantığı, reel olanla rasyonel olan şeyler hakkındaki düşüncelerin kendilerine doğru genişleyen retorik inşalar olarak ele alırlarken, olgudışı ve mantıkdışı faktörler üzerinde odaklaşırlar. Bu, araştırma retoriğine yaklaşımlar arasındaki birinci dereceden bir ayırımı ortaya çıkarır. Sözün gelişi Lyne (bu kitapta), "retoriğin tek başına ... bütün yöntemlerin, çabaların, araçların ve mantıkların ve (unutmamamız gerekir ki) çeşitli bilimlerin bağlı bulunduğu gözlemlenebilirlerin yerini alamayacağını" öne sürer. Ancak Gross (bu kitapta), "retorik olarak analizi yapılmış unsurlar dikkate alındıktan sonra, kendisini bütünüyle apaçık biçimde ifşa eden hiçbir empirik veya teorik özün (çekirdek,çev.), hiçbir temel bilimin olamayacağını" savunur.

İlk konumun açıklayıcı örneği, Joseph Gusfield'in "içkili sürücüler" hakkındaki araştırma raporları analizidir.[57] Bu analiz ilgili türde kırkbeş inceleme üzerinde ve özellikle de Waller tarafından "Identification of Problem-Drinking among Drunken Drivers" (içkili sürücülerdeki içme probleminin tesbiti) adı verilen bir inceleme üzerinde odaklaşır. Sözkonusu analiz öncelikle bu araştırmacıların kendi incelemelerini ("bilim yapmak" olarak) nasıl **çerçeveledikleri** ve bu araştırmacıların dış dünyayı nasıl

---

[54] McCloskey, **Rhetoric of Economics**, 36.

[55] **A.g.y.**

[56] Burke Marx'ın retoriğe yönelimini, "sivil konularda sağlıksız konuşma hüneri" olarak karakterize eder. Bakınız Burke, **Rhetoric of Motives**, s. 101.

[57] Gusfield, "Literary Rhetoric," (bakınız dipnot 13).

resmettikleri ile ilgilidir.[58] Çok sayıda örnekle Gusfield retorik tercihlerin imajları nasıl gizleme veya açığa çıkarma, birleştirme ya da ayırma, abartma ya da minimize etme, yüceltme ya da değerden düşürme, keskinleştirme ya da belirsizleştirme fonksiyonu gördüklerini gösterir. Sözün gelişi Waller'in incelemesinde içki içen sürücüler "problem alkolikler" ya da "sosyal alkolikler" olarak sınıflandırılır. Waller'in dili kullanımında Gusfield, bu iki tipin – ilki yalpalayan, düşük-statülü bir sarhoş olarak düşünülür, ikincisi yalnızca şimdi ve sonra alkol alması muhtemel olan güvenilir bir yurttaş olarak resmedilir – karikatürler olarak sunulduğunu gözlemler.

Gusfield, bu analizin bir nedeninin, sosyal bilimin bilgisinin kesin biçimde retorik olarak inşa edildiğini ısbatlayarak göstermek olduğunu kabul eder; ancak hemen şunları ekler:

> Bu, Bilim'in retoriğe "indirgenmesi" ve dolayısıyla yozlaştırılarak yararsız hale getirilmesi değildir. Bu daha çok, retorik unsurun, eğer çalışmanın bir teorik ya da pratik ilgisi olması gerekiyorsa, kaçınılamaz birşey olarak ortaya çıkmasıdır. O nedenle, bilimsel çalışmanın analizi, aynı zamanda hem retorik hem de empirik unsuru içeriyor olmalıdır.[59]

Gusfield'in bilimin retorik ve empirik unsurlarının "barış içinde birarada varolmaları" fikri ile Gross'un (bu kitapta) retorik lehindeki daha saldırgan konumu birbiriyle çelişir. Gross, yeni biyolojik türlerin keşfiyle ilgili tezlerini desteklemek üzere evrimci biyologların sağladığı her rasyonel yeniden inşaya karşı bir retorik görüş ortaya koyar. Analizi, onların gözlem ve sınıflandırmalarının teori-belirlenimli karakterine ve sınıflandırma ve gözlemleri ile ilgili gerçeklik iddialarının, retorik önceden temellendirme ve seçici temsil retoriklerindeki güvenilirliklerine bağlı olma tarzına dikkat çeker.

Gusfield ve Gross'un öne sürdükleri karşıt konumların ve eleştirilerin geçerlilikleri her ne olursa olsun bu konum ve eleştiriler, analitik geleneğin söyleminin retorik araştırma akımı içindeki gelişimine memnuniyetle kabul edilmesi gereken bir katkıdır. Onlar, retorik teorinin bir yenilik kaynağı, eldeki soruna uygunluğu–nun– iyiliği (goodness-of-fit) testedilebilen, özel durumlara uygulanır uygulanmaz müteakip analizler için örnekler sağlayabilen bir kodlanmış düşünme, görme ve iletişimde bulunma tarzları hazinesi olarak hizmet görebileceğini örnekleriyle ortaya koyarlar.

---

[58] A.g.y. "Psikoanalizin retoriksel sesi" ile (Spence'in) "delil sağlayıcı ses" diye adlandırdığı şey arasındaki benzer bir ayırım için keza Donald Spence'e bakınız. Bu makale, Nisan 1989'da University of Myrland'da yapılmış bulunan Sosyal Bilim Retoriği konulu konferansta bildiri olarak sunulmuştur.

[59] Gusfield, "Literary Rhetoric," s. 31.

Araştırma retoriği akımının yakın müttefiki, sosyal inşacılık (social constructionism) doktrinidir. Gerçekliğin, gerçekliği karakterize etmek için kullanılan dilden bağımsız olarak varolduğu görüşüne karşı sosyal inşacılar dilin gerçekliği yalnızca yansıtmaktan çok gerçekliğin kesin bir anlamda **oluşturucusu** olduğunu öne sürerler. İnsanlar ve mekânlar, problemler ve nedenler aslında bütünüyle dil tarafından "yaratılırlar." Retorik analizcinin işinin bir parçası, "reel olan şeyin" inşalarının nasıl ikna edici hale getirildiklerini belirlemektir. Mesela, sosyal inşacılar, "çocukların suistimalini" çocukların suistimaline dönüştürmenin sağlanmasında reformist grupların etkisini ısbatlamışlardır.[60] Çocukların suistimali probleminin, o adlandırılmadan ve üzerinde düşünülmeden çok önce de bir başka anlamda "varolduğu" muhakkaktır; ancak yine de şeylerin anlaşılması, sosyal etkinin ürünüdür. İster çocukları cezalandıran tutumun bazı biçimlerini "suistimal" olarak yeniden ortaya koyan ilk öneriler üzerinde ister çocukların suistimalini varlık problemi haline getirilmesine (ontologizing) yolaçan değerden düşürme (disquotation) süreci üzerinde odaklaşalım, retorik analiz bizi kavramı tarihsel olarak konumlandırmaya, retorik icadını sağlayan ilgilerin ne türden ilgiler/çıkarlar olduklarını, sürdürülen kullanımında hangi değerin bulunduğunu sormaya zorlayarak, çocukların suistimali kavramını problematikleştirme görevini yerine getirir. Aynı şekilde, insanî, "çocukların suistimali" kavramının kullanımından önce "Kitab-ı Mukaddes disiplini"nin hizmet ettiği değerlerin ne türden değerler ve ilgiler/çıkarlar olduklarını sormaya zorlar.

Bununla birlikte, inşacı konumu tutarlı bir biçimde sürdürmek zordur veya çok çok zordur. Çünkü "çocuk suistimali" gibi bir terim deonlojize edilse – sözün gelişi, o tırnak içine alınarak – bile, inşacının kendi metni anlaşılamaz hale gelmesin diye diğer terimler problem değillermişçesine ele almaya devam ediliyor olmalıdır. Böylece, Woolgar ve Pawluch'un öne sürdükleri üzere, Pfohl "Çocukların Suistimalinin Keşfi" adını verdiği sosyal inşacı analizinde "keşif" terimini problematikleştirir, ancak kendileri tarihimizin daha önceki zamanlarının retorik icatları olan "çocuk" ve "suistimal" terimini bir yana bırakarak, "çocukların suistimali" terimini problem haline getirmekten kaçınır.[61] Woolgar ve Pawluch, kavramsal olarak problematik ve kavramsal olarak problematik olmayan arasındaki sınırı manipüle etme sürecini "ontolojik üstünlük sağlayıcı ayırma" (ontological gerrymandering) süreci diye adlandırır.

---

[60] Bakınız Stephen Pfohl, "The Discovery of Child Abuse," **Social Problems 24** (1977): 310–24.

[61] Steven Woolgar and Dorothy Pawluch, "Ontological Gerrymandering: The Anotomy of Social Problems Explanations," **Social Problems 32** (1985): 214–27.

Yukarıdaki düşünceler Woolgar'ı "araçsal" ve "dinamik ironi" arasında bir ayırım yapmaya götürdü.[62] O, herhangi bir türde ironi "yapma"nın, "bir tarzda görünen birşeyden sözetmek, aslında bir biçimde görünen şeyin göründüğünden başka birşey olduğundan sözetmek" olduğunu öne sürer. Bu geniş tanıma göre, hemen hemen bilgiye ilişkin bütün bir söylemin retorik analizi, Pfohl gibi inşacılarca sağlanan türden analizler dahil ironiktir. İronik gözlemin genel biçimi, A_1 olarak görünen şeyin gerçekte en iyi durumda A_2 olarak yorumlanmasıdır.

Fakat retorik analistler kendi yorumlarının "gerçekten" daha üstün olduklarına hangi temeller üzerinde karar vermektedirler? Tipik olarak analist kendi alternatif hipotezini veya açıklamasını savunmak dışında daha ileri düzeyde birşey yapamaz ve bu Woolgar'ın "araçsal" ironi diye adlandırdığı şeydir. Tersine "dinamik" ironi kendi açıklamalarını, açıklamalarının açıklamalarını, muhtemelen, hiçbir şeyi sabit bırakmamanın avantajlarına ilişkin iddiaları dışında hiçbir şeyi sabit durumda tutmayarak, problem haline dönüştürecektir.

Bilimsel bilginin sosyolojisinin (BBS) bazı refleksif yönelimli sosyologları, Ashmore'un "Problem problemi" diye adlandırdığı şeyi açıklığa kavuştururken anlam yapılarını destabilize etmek için mümkün herşeye başvurmuşlardır. Bu, postmodern edebiyat formlarının araştırmaya adaptasyonu deneyimini içerir.[63] Sözün gelişi, bu deneme Ashmore tarafından kaleme alınmış idiyse, bu noktada, ilk sesin yenilikçi stratejilerini ve stilistik pratiklerini eleştirel ve self-refleksif olarak yorumlayan bir "ikinci ses"çe kesintiye uğratılabilirdi pekâlâ. Ashmore'un ikinci sesi, bir baskı öncesi eleştirmeninin yaptığı gibi, birkaç paragraflık eski "hazine (storehouse)" metaforu, bir idari retorik görüşüyle epistemolojik açıdan önemli yenilik (icat,çev.) sanatı olarak bir retorik fikriyle olduğundan daha uyumlu" diyebilirdi. İkinci ses çok daha genel olarak bu birinci Ses'in, objektivizmin düşmanı olduğundaki ısrarına rağmen bir objektivist stile dayandığından şikayet edebilirdi; "bu farklılıklar yansıtılır ...,"Öyleyse temelde ...," ve "Hiç kuşkusuz herhangi bir doğru cevap ..." [Bilimsel bilginin refleksif sosyologlarıyla, bu tür bir parantez içine almanın bir değerinin bulunduğu konusunda uzlaşmak dışında, okuyucuyu cevap verme zahmetinden alıkoy-

---

62 Bakınız, "Irony in the Social Study of Social Science," **Science Observed: Perceptions of the Social Study of Science**, ed. K. D. Knorr-Cetina and M. Mulkay (London: Sage, 1983).

63 Malcolm Ashmore, "The Critical Problems of Writing the Problem: A Double Text," 9–11 Ekim 1987'de Iowa City'de **Bilimde Argüman** konulu konferansa sunulan tebliğ. Refleksif Bilimsel Bilginin Sosyolojisi yaklaşımının bu özelliğinin anlamı için bakınız Steve Woolgar, ed., **Turning the Pages of Science: Knowledge and Reflexivity** (London: Sage, 1987).

duğum ses. Onlar, alternatifin, realizmin büyüsüne çok kolay şekilde kapılma ve kendi eleştiri ruhunun kötürümleşmesi olduğunu öne sürerler. Billig, "bir disiplinin – kendisi retoriği mantığa bağlılıktan kurtarma amaçlı ikna etme misyonuna sahip bir disiplinin – kendileri retorik olarak retoriği reddeden veya okuyucuyu hiçbir ikna etme amacı tasarlamadıklarına ikna etmeyi deneyen edebi formları benimseyemeyeceğinde" ısrar ettiğinde sorunu çok iyi bir biçimde çözer.][64]

Sosyal eleştirmenlerin ve teorisyenlerin başkalarının gerçeklik iddialarını retorik analizlerinde birazcık fazla ikiyüzlü (duplicitious) olma eğilimi göstermeleri, gerçekten incelenecek iyi bir olay haline getirilebilir. Shewder, Öteki'nin görüşlerini kendi rasyonellik paradigmamıza has kriterlere göre gülünçleştirme yönünde bir genel eğilimin bulunduğunu öne sürmüştür; gerçeklik anlayışlarımızın, Öteki'nin gerçeklik anlayışından hiç de daha fazla savunulabilir olmadığı zihin durumlarına dayandığının farkına varamayız. Shewder özellikle de antropolog meslektaşlarının geleneğe-dayanan gerçeklik- tutumlarını zihnin hayali görüntüleri olarak reddetmeleri konusunda eleştireldir.[65] Onlar, "görmenin inanmak" (dolayısıyla görülemeyen hiçbir şey inanılabilir de değildir) olduğu kabulünü kabul ederek işe başlarlar. Sonra, başkalarının gerçeklik iddialarının ve zihin durumlarının "gerçekte" ne olduklarını anlayacaklarını varsayarak varoluşçu **ubermensch** (Üstüninsan) rolüne soyunurlar.

Shewder'ın meslektaşlarına dürüstçe, kültürel antropolojinin, kendi etnosentrik temellerini düzeltme istikametinde herhangi bir alandakinden çok daha ileri düzeyde olduklarını söyleyebileceğini düşünüyorum. Kültürel antropolojinin, Öteki'ni yalnızca farklı olarak değil, aynı zamanda aşağı olarak görme yönünde bir baskın eğilimi olmuştur. Bu model, bilimsel realizm modeliydi: Öteki'nin kültürünü, sanki bu kültür cenin domuz adam (fetal pig)mışçasına parçalara ayırmak; mümkünse, türlerin doğası konusunda çok genel birşey söylemek.[66] Fakat çağdaş etnografi edebiyatında, sözkonusu eğilimin aksi istikamette ilerlediği anlaşılıyor: öteki kültürü **temsil etmekten** (represent) çok **canlandırmak** (evoke); kendi dünyalarını anlamlı kılmakta aktörlerinin kullanabilecekleri bir söylem duygusu sağlamak; Öteki'ni daha az mesafeli (soğuk, çev.) hale getirme süreci içinde kendi kültürümüzü kabul edilmesi daha zor (daha yabancı, çev.) hale

---

[64] Billig, "Rhetoric of Rhetoric," 143 (31 numaralı dipnota bakınız).

[65] Richard A. Sheder, "Post-Nietzschian Anthropology: The Idea of Multiple Objective Worlds," **New Essays on Relativism**, ed. M. Krausz (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, baskida). Keza bakınız Richard A. Shewder, "Divergent Rationalities," **Metatheory in Social Science**, ed. D. W. Fiske and R. A. Shewder (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

[66] Bakınız Geertz, **Works and Lives**, 136–7 (31 numaralı dipnota bakınız).

getirmek.[67] Marcus ve Fischer'ın tanımladıkları şekliyle bu süreç, kendi bilinçdışı varsayımlarımızı incelemek için diğer kültürlerin bilgisinin kullanılmasını içerir.[68] Onlar, bu kültürel eleştiri formunu insan bilimleri için bir model olarak sunarlar.

Öteki kültürlerin düşünce sistemlerinin bizimkiler kadar tutarlı ve bizimkilerden daha az fonksiyonel olmayabileceğinin anlaşılması, çok sayıda rasyonalitenin bulunduğu sonucuna geri dönen kısa bir adımdan başka birşey değildir. Gerçekten de, insanın, bilim ve teoloji gibi farklı araştırma alanlarının, farklı rasyonalite anlayışlarıyla (mesela Tanrı'nın yasalarının hesaplanması, yorumlanması olarak), bu farklı rasyonalite anlayışlarına tekabül eden farklı yeterlilik kriterleri (mesela tekrarlanabilirlik, inandırıcılık) ile işlediğini anlamak için uzak topraklara seyahat etmesi gerekmez.[69] Belirli bir alan içinde bile, insan, bir sorunlar serisi üzerine çok sayıda söylemi organize eden ve yeni argümanların formülasyonlarına rehberlik eden alternatif düşünce sistemleri anlamında çok sayıda rasyonaliteden sözedebilir.

Aklın yapısı gereği retorik olması incelenecek iyi bir vakıa olabilir. Bu tür bir analiz, "akıl" fikrinin bizatihi kendisinin sosyal olarak inşa edildiğinin gözlemlenmesiyle başlayabilir; ayrıca, yukarıda öne sürüldüğü gibi, akıl ile ilgili anlayışların kültürel, mesleki ve tarihsel olarak değişebilir kavramlar oldukları öne sürülebilir. Richard Brown, geçerlilik yasalarının ve genelde epistemolojilerin inanç meşrulaştırmaları oldukları yolunda ilave bir gözlemde bulunur.[70]

Genel düşünce, hiçbir mantık sisteminin asla kendi kendisini-geçerli kılamayacağıdır; o daha çok, kendini destekleyecek başka bir sisteme bağlıdır ve bu sistem bir sonsuz seri içinde bir başka sistem tarafindan geçerli kılınıyor olmalıdır vb. Bu akıl yürütmeyle, mantıksal sistem fikrinin bizatihi kendisi – bir mantıkların mantığı – retorik bir sistemdir ya da belki de totolojik bir sistemdir; çünkü bu sistem, yalnızca türetildiği mantığın kendi terimlerine göre desteklenebilen, herşeye rağmen mantıkdışı temellere dayandırılabilen öncüllere doğru bir mantık sıçramasını, bir entellektüel

---

67 Sözün gelişi bakınız Renato Rosalda, "Where Objectivity Lies: The Rhetoric of Anthropology," Nemson; Megill, and McCloskey, **Rhetoric of the Human Sciences**'ta.

68 George E. Marcus and Michael M. J. Fischer, **Anthropology as Cultural Critique** (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

69 Bakınız Brown, **Society as Text**, 3. bölüm, Keza bakınız Stephen Toulmin, **The Uses of Argument** (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); Charles Willard, "Argument Fields," **Argumentation Theory and Research**, by J.R. Cox and C. A. Willard (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982); Paul Diesing. **Reason in Society: Five Tipes of Decisions and Their Social Conditions** (Westport, Conn.: Greenwood, 1962).

70 Brown, **Society as Text**, 186.

kendi kendine operasyonu gerektirir.[71] Kaplan, "Mevcut bütün delilleri kullanın" türünde bir bilimsel araştırma ilkesine başvurunun bile, bundan kurtulamayacağı gözleminde bulunur.[72] Dolayısıyla, araştırma retorisyenleri, mantığın aşkın yasalarından ve düşüncenin yasalarından sözetmekten çok, mantığın, bunların da insanî icatlar oldukları anlayışıyla, konvansiyonlarından sözetme eğilimindedirler; onların büyük başarılarının bazılarından emin olunmalı ve düşüncesizce değişikliğe uğratılmamalıdır, fakat hemen hemen hiç yararı bulunmayanlar değiştirilmeli ve bu yüzden tecrübeye dayalı bir revizyona tabi tutulmalıdırlar ya da değiştirilmelidirler.[73] Ayrıca bu akıl yürütmeyle, psikolojistik ve sosyolojistik yanılgı diye adlandırılan şeylerin kendileri de yanılgıdırlar; çünkü, apaçık şekilde başarılı kullanım – durumundaki – mantığın "dır" (is)ı vasıtasıyla biz, yeniden inşa edilen mantığın "olması gerekenleri (oughts)"ni elde ederiz.[74] Bütün bunlara rağmen onlar bize, araştırıcı olarak akıl yürütmenin nadiren katıksız hesaplamaya dayandığını hatırlatırlar; çünkü, mesela bir istatistiğin seçimi genellikle rakip değerler arasında bir dengeleme işlemini gerektirir.[75]

İcadetme, İkna etme ve Yargılama

Bu durumda, farklı rasyonalitelerle ilişkisi içinde retoriğin rolü nedir? Retorik eğitimi bilginlerin ve diğer araştırmacıların, rakip teoriler veya veri toplama yöntemleri ya da anlaşıldığı kadarıyla birbiriyle kıyaslanamaz teoriler, bakış açıları veya yorumlar arasında zekice tercihte bulunmalarına yardım edebilir mi? Doğru olarak anlaşıldığında retorik, Margolis'in bu kitaptaki denemesinde öne sürdüğü gibi, realizmle rölativizm arasında bir

---

[71] Bu fikrin ayrıntılı açıklaması için Margolis'in bu kitapta yeralan daha ayrıntılı denemesine bakınız. (Burada yazar, Türkçe kitaba değil, Türkçe metnin alındığı metne atıfta bulunmaktadır).

[72] Kaplan, **Conduct of Inquiry**, 24–27 (7 numaralı dipnota bakınız).

[73] Sözün gelişi bakınız Richard Bernstein'ın, **Beyond Objectivism and Relativism** (Philadelphia: Univesity of Pennsylvania Press, 1983) adlı çalışmasında, 193. sayfada yeralan yeniden inşa etmenin analizi konulu Habermas tartışmasına bakınız.

[74] Bakınız Kaplan, **Conduct of Inquiry**, 3–11. Keza bakınız Thomas Kuhn, "Reflections on my Critics," **Criticism and the Growth of Knowledge**, eds. Lakatos and Musgrave, (5 numaralı dipnota bakınız), 235–39. Bu fikir gösterilen kısımda ayrıntılarıyla ele alınmıştır ve ilgili kitabın merkezi temasıdır.

[75] Bakınız Donald N. McCloskey, "The Rhetoric of Statistics,", **Disiplinlerin Retoriği: Son Adımlar** konulu bir konferansa sunulan tebliğ (Iowa City, Ia, Mart 1988); Frank T. Denton, "The Significance of Significance: Rhetorical Aspects of Statistical Hypothesis Testing in Economics," **The Consequences of Rhetoric in Economics: A Conference**, ed. A. Klamer, D. N. McCloskey, and R. Solow (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

köprü görevi yapabilir mi? Retorik, Brown'un sembolik realizm hakkındaki denemesinde ileri sürdüğü gibi, romantik ve pozitivist geleneklerin kavram ve görüşleri arasından en iyisini seçmemize yardım edebilir mi? Ya da retorik, temel arayıcı (foundationalist) önvarsayımlardan herhangi birini veya tamamını reddetme eğilimi vasıtasıyla retoriğin herhangi bir hakemlik rolü oynamasını engeller mi?

Bu genel soru, hem bilgiye ilişkin araştırmanın retoriği konulu denemelerde hem de kentsel (civic) arenadaki sorunlarla ilişkili denemelerde, elinizdeki çalışmada değişik biçimlerde yöneltilmektedir. Sözün gelişi Sanders'ın, diyalog/muhabbet (conversation) analizinin, bir paradigmanın yokluğunda araştırma bulgularından ibaret bir sağlam temeli kurmaya muktedir olduğunu öne sürmekte haklı olduğunu varsayalım; retorik teori, rakip verileri yorumlama girişimleri arasında araştırmacıların tercihte bulunmasına yardım edebilir mi? Miller bize, karar alma biliminin formül kabilinden mekanizmalarının, retorik müzakerelerin gündelik alış–verişlerinin yerini alamayacağını mı tavsiye etmektedir? Graver retoriğin anlaşıldığı kadarıyla mukayese edilemez değerler arasında hakemlik yapabileceğini öne sürmekte haklı mıdır? Eğer, olağan bilimsel doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik kriterleri psikoanaliz teorisine ve pratiğine katkıda bulunmuyorsa (Maranhao'nun öne sürdüğü gibi), yargıları herşeye rağmen retorik temeller üzerinde başarıyla savunulabilir mi? Stanley, yurttaşlık eğitiminin bir modelini diğerine tercih etmenin retorik temellerini gerçekten ortaya koyabilmekte midir? Wells, bir araştırma raporunun detaylarının düzenlenmesinin, kendilerinden sonuçların elde edildiği şeyle çok yakından ilişkili bulunduğunu öne sürerken sağlam bir temel üzerinde mi durmaktadır? Eğer öyle ise, retorik bir düzenlemeyi diğeri üzerinde yetkili kılar mı?

Eskilerin övünme vesilesi, zanaatının tecrübesiyle birlikte retoriğin ilkelerinin bilgisinin insanın yargılarının niteliğini geliştirebileceği ve hatta doğru ya da yanlış cevapları verilemeyen sorunlarda hikmet (**phronesis**) üretebileceğiydi. Fakat, bu görüşü ve hatta Wyne Booth'un "az ya da çok muhtemel sonuçlara" – hiçbiri kesinlik taşımayan, ancak şans eseri ya da bilincinde olunmayan nedenlerle ulaşılabilecek sonuçlardan daha sağlam sonuçlara – ulaşmak için "az ya da çok iyi nedenleri dikkatle vurgulamanın" aracı olarak mütevazı retorik tutkusunu destekleyen herhangi bir delil var mıdır?[76] Gerçekten de insan, mevcut retoriğin olgu, mantık, reel olan ve rasyonel olanla ilgili kendi dökonstrüksiyonlarını hangi delillerin mümkün kıldığını sorabilir.

Bu kitaptaki denemesinde Gergen, retoriğin objektivizmin iddialarının temelini kazmasına atıfla "Retoriğin Oyunu Kazanması" (The Checkmate

---

[76] Booth, **Modern Dogma**, 59 (34 numaralı dipnota bakınız).

of Rhetoric)ndan sözediyor. Fakat aynı eleştiri retoriğin kendi güvenilirliğini ortadan kaldırır mı? Bir dökonstrüktif (deconstructive) okumayla bu, sözün gelişi, bütünüyle kendi kendisine-atıfta bulunan veya dil–belirlenimli ya da okuyucularınca oluşturulmuş birşey olarak görülür ise, retorisyenin kendi aracılığının (agency) temelini kazmaz mı? Retoriğin tabiri caizse bu kendi ayakları üzerinde durma – retoriğin kendi kendine oyunu kazanma – eğiliminin, genelde postmodern analitik-söylem yaklaşımları için bir problem teşkil ettiğinden sözedilebilir. Herşey eleştiriye açıktır; onlar dikkati düşüncelerden kelimelere çevirirler ve bunu yaparken sınırsız ayrıntıyı tartışmaktan ya da yanlış bilince yolaçan cezbedici özel şeylerden ya da estetik zihin meşguliyetlerinden kaçınırlar.[77]

Fakat retorik, herşeyden önce ayırtedici bir ikna etme sanatı olma ve sonra da bir keşif ve sağlam yargılama aracı olma problemiyle karşı karşıyadır.[78] Bir "karşıtları ısbatlama (proving opposites)" bilimi nasıl aynı zamanda bir karşıtları uzlaştırma bilimi ya da karşıtlar arasında tercihte bulunma bilimi olarak görev yapabilir? Temelde bu, Platon'un Sokrates'e sofistler üzerine diyalogunda sordurduğu soruydu. O, sofistik retorik teorinin probleminin, bir özne hakkında karşıt görüşler bulunabileceğini varsayması değil, düşünürlere daha ileri gitme cesareti vermemesi olduğunu öne sürüyordu. Gündelik tecrübe alanının (değişen kanaatler ve karşıt tezler alanının) ötesinde, bir sabit özler, ezelî ve ebedî hakikatler alanı vardı ve filozofun işi bu sabit özleri ve ezelî-ebedî hakikatleri keşfetmekti.[79] Genelde Hakikat'e apaçık bir ilgisizlik sergileyen sofistler, fütursuzca tasarlanan kategori şemaları, doğrulamanın alana-bağlı, duruma bağlı mantığı; insan hazlarının ve yargılarının içkin değişebilirliğindeki ısrarları; ve çok daha kötüsü, ne pahasına olursa olsun kazanma çabaları üzerinde kafa yordular. Left'in iddia ettiği gibi, sofistik model, "entellektüel sorgulamaya ilişkin geleneksel görüşleri tanımlayan bilgiye ve argümana ilişkin sınır durumlarının temelini kazıyor görünüyor. Bu problem, en hararetli retorik arzu üzerinde bile sıkıntı doğurur."[80]

---

[77] Bakınız Geertz, **Works and Lives**, 142–43.

[78] Şurası kabul edilmelidir ki, insan bu görüşe, sözün gelişi, retorik yenilik araçlarının Aristoteles, Cicero, Quintilian ve ilk Grek sofistleri tarafından, yalnızca bir savunma araçları olarak değil, araştırma ve yargılama araçları olarak da görüldüklerini öne sürerek karşı çıkabilir. Mesela bakınız, Richard McKeon, **Essays in Invention and Discovery**, edited with an introduction by Mark Backman (Woodbridge, Conn.: Oxbdw Press 1987), 4. bölüm. Yine de Billig'in de kabul ettiği gibi (**Rhetoric of Rhetoric**), retoriğin hakim anlamı, bir ikna etme sanatı ve pratiği olmuştur.

[79] Bakınız Billig, **Arguing and Thinking, 43.** bakınız keza, Susan C. Jarrat, "Toward a Sophistic Historiography," **PRE/TEXT 8** (1987): 9–28.

[80] Michael C. Left, "Modern Sophistic and the Unity of Rhetoric," **Retoric of the Human Sciences**, eds. Nelson, Megill, and McCloskey, 21. Ancak, **Georgias**'ın bile bir sağlam

Teorisyenlerin Platon'un eleştirilerine ikna edici cevaplar bulmaya muktedir olup olamayacaklarını bilmiyorum. Yeni akımın temel arayıcılık (foundationalism) muhalefeti, bu tür bir tepkinin üzerinde yükseleceği temelleri etkili bir biçimde reddetmektedir.[81] Yine de ben, bu çok açık zayıflığın hatırı sayılır bir güç rezervini gizlediğinden eminim. Retoriğin göreceleştirici etkisi, onun her argümanı eşit ölçüde makûl başka bir argümanla karşı karşıya getirme eğilimi, Margolis'in (bu kitapta) ortaya koyduğu gibi, "tasavvur edebildiğimiz en kapsayıcı kavramsal şemaların hepsi kısmi, parçalı, muhtemel (contingent), tarihe bağlı ve nihaî noktada kör ve kökleri bakımından temelsiz..." olduklarında, ulaşabileceğimiz bilgi (wisdom) türüne götüren biricik geçerli bilet olabilir.

Margolis bize, bütün temel arayışlarının – Platon'unki dahil – bizatihi kendilerinin retorik olarak inşa edildiklerini hatırlatır. Margolis'in ifade ettiği gibi, onlar, "bizim ortak tecrübemizin değişik gözalıcı noktalarında" gömülüdür. Bunlar, benimsenmiş doğrular, inançlar, araştırma pratikleri, ümitler, korkular, hurafeler ve "bir tarihsel toplumun zekî üyelerinin altüst etmek veya değiştirmek ya da parçalara ayırmak için hatırı sayılır bir karşı güç gerektirdiğini düşünme eğiliminde oldukları şeyin çekirdeğini şekillendiren" benzeri şeylerdir.

Margolis'in burada öne sürdüğü şey – ve diğerlerinin doğruladığı şey – retorikten hiçbir kaçış yolunun bulunmadığıdır. En acil ihtiyaç, böylece, bir yeniden inşa edici araştırma retoriğine duyulan ihtiyaç, sorunlar hakkında düşünmeyi geliştiren, çözemese bile onların iç bağlantılarını gösteren bir retorik ihtiyacıdır. Bu tür bir retorik zarureten değişmeye açık, kendi kendisini sorgulayıcı, refleksif – daima, kendisini yeni tarihsel gözalıcı noktaların ve yeni ikna etme alışkanlıklarının ışığında yeniden oluşturma süreci içinde bir retorik olacaktır. Eğer herhangi bir doğrusu varsa "doğruları" konumlanmış, kontekstüal ve muhtemel olacaktır – belirli amaçlar için doğru, belirli bir şartlar serisi altında doğru; muhakkak sayılan öncüllerin geçerliliğini varsayan doğru. Ve o, sürekli olarak, rekabet eden bir plüralizmler politikasına, fikirlerin ayrıcalık talep ettiği bir sesler parlamentosuna, meşgul olması gereken rasyonellik hakkındaki çok sayıda ve birbirine rakip rasyonaliteler dahil, inceleme nesnelerinin nasıl inşa edileceği, düzen-

---

yargılama anlayışına sahip bulunduğunu öne süren şu denemeye de bakınız: Richard A. Engnell, "Implications for Communication of the Rhetorical Georgias of Leontine," **Western Journal of Speech Communication 37** (1973): 175–84.

[81] Aynı şekilde, meslektaşım Mark Pullock'un işaret ettiği gibi, temelciliğin reddi, aynı zamanda, Platon'un suçlamasına tekrar yöneltilebilir. Eğer **Georgias**'ta Sokrates "kazanıyor" ise, bunun nedeni, Platon'un Georgias'ın çerçevesi içinde tartışmaktan çok kendi çerçevesi içinde tartışmasıdır.

leneceği, karşılaştırılacağı ve değerlendirileceği ile ilgili problemlere angaje olacaktır.

Fakat bu belirsizliklere ve karmaşıklıklara rağmen ve belki de bunlar yüzünden araştırmanın yeni retoriğinin, araştırma faaliyetine angaje araştırmacılarla diğerlerine daha sağlam ve makûl yargıda bulunmalarının yolunu açmaya muktedir olmalıdır. Bu tür bir retorik her ne kadar açık-uçlu olursa olsun, düşünülemez olması ya da empirik olmaması gerekmeyecektir. Karşıt iddiaları makûl argümanlar olarak görmeye ne kadar yetenekli olursa olsun, bizi bir kararsızlık durumunda bırakmayacaktır. Eğer o, sabit ve değiştirilemez yargılama standartları ya da onaylanma zorunluluğu yaratan formel aygıtlar ortaya koymuyor ise de, kişiye, dinleyicileriyle meşgul olma, düşünceleri açıklığa kavuşturma ve keza onları makûl ve gerçekleştirilebilir kılma yolları sağlayabilir.

Dile Getirilebilirin Sanatları (The Arts of Sayable)

Yeni bir inşa edici araştırma retoriği, fikirleri karşılaştırarak değerlendirirken, herbirine en tutarlı ve en güçlü anlatımı sağlamayı amaçlamalıdır. Fakat bu daha sonra, "söylenebilir olan şey" (the sayable) ile ilgili "sanatlar"ın ayrıca incelenmesini – kavramsal düşünme imkânlarının ve mevcut herhangi bir düşünceyi destekleme imkânlarının, onu reddetmenin ya da ona karşı çıkmanın yenilik sağlayıcı imkânlarının, şu ya da bu sunma tarzı, düzenlemesi ya da modelini tercih etmenin sonuçlarının incelenmesini – gerektirir.

Retorik yeniliğin incelenmesi pekâlâ, hem kavramsal gelişmeyle ilgili belirli ihtilaflardan çıkarılan formalistik teorileri hem de belirli terimler ya da terim kümelerinin adlandırılabilme, tanımlanabilme, karşıt konuma yerleştirilebilme, örneklerle açıklanabilme, kontekstüalize edilebilme ve yeniden kontekstüalize edilebilme vb. tarzlarının araştırılmasını içerebilir. Aynı şekilde, insan, özelleşen kontekstlerden ve kontekstlerden mümkün mertebe kopuk genel argüman tarzlarıyla özdeşleşirken hem antik düşünürlerin kılavuzluğunu hem de belirli kültürlere, zaman dönemlerine, epistemik cemaâtlere, paradigmalara, teorilere ve benzeri şeylere uygun mümkün enthymematuik (eksik önermeli kıyas türünden, çev.) argüman hatlarını izleyebilir.

Kavramsal ihtimaller oyunu, gayet tabii, konuşma-edimi teorisyenleri, sosyolingüistler, yapısalcılar ve postyapısalcılarınkiler dahil çok sayıda araştırma çizgisinin konusu olmuştur. O, Burke'ün dramatizminin ve logolojisinin (logology) önemli bir bölümüdür. Anahtar kavramları – sözün

gelişi retorik kavramı – konusunda Burke, mevcut herhangi bir terimi, terimin kavramsal kızkardeşleri, kardeşleri ve halaları ile ilişki içinde konumlandırma; sonra görünürde birbiriyle ilişkili terimlerı "eşanlamlı olmaktan çıkarma (desynonimize)"; sonra, muhtemelen terimin üzerinde düşünülmüş ironik, komedik, parodik ve aksi durumda uyuşmayan karşılıklarını sağlayarak yeniden kontekstüalize etme; sonra, sanki bir gündelik söyleşme içinde kullanılıyormuşçasına terimin farklı birçok tanımını sıraya koyma; sonra da – terimi eyleme hazırlamak amacıyla – "kullanma (attidunize)" eğilimindedir.[82]

İcat ile ilgili çağdaş retorik teorilerinin en gelişmiş olanı Richard McKeon'in teorisidir. Douglas Mitchell'in tanımladığı üzere McKeon'in teorisi, bilinmeyenin keşfi için gerekli araçtır.[83] Konu sistemleri ve antik düşünürlerce geliştirilmiş klişe sözlere karşıt klişe sözler inşa ederek o, bir arkitektonik şemalar şeması, bir terimler sistemi ortaya koyar ve felsefî okullardaki benzerliklerin ve farklılıkların profilini çıkararak onları bu terimler sistemine göre düzenler, metinsel yorumlarındaki değişiklikleri karşılaştırarak açıklar ve yeni düşünceler geliştirilmesi, eski düşüncelerin değerlendirilmesi için gerekli temeli sağlar. Bu sistem aynı zamanda, konumlar içindeki belirsizliklerin ve konumlar arasındaki örtüşmelerin ortaya çıkarılmasına imkân sağlar. Mesela McKeon Aristoteles'i Platoncu ve Platon'u Aristotelesçi olarak okumanın sonuçlarının ne olabileceğini araştırmıştır.

Billig, antik retorik teorisinden gelen temaların ve birbirine zıt klişe söz çiftlerinin, sosyal psikolojideki çağdaş sorunlarla bağlantısının nasıl kurulabileceğini göstermiştir. Sözün gelişi, psikoloji teorisyenleri arasındaki insanları ya kategorize ediciler ya da ayrıntılarla anlatıcılar olarak karakterize etme eğilimine karşı Billig, tek-yanlılıktan kaçınma gereğini öne sürer. O, Protogoras'ın ruhuyla şunu bir genel kılavuz ilke olarak önerir: "eğer bir psikolojik ilke mantıklı (reasonable) bir ilke gibi görünüyorsa, bu durumda, karşıtı durumdaki ilkenin de onun kadar mantıklı olup olmadığını anlamak için onu tersine çevirmeyi deneyin."[84] O buna, dilemmatik dünyamızda bilgi ödüllerinin, pek muhtemelen, ya/ya da karşıtlıklarının, terimle-

---

[82] Burke'ün **Rhetoric of Motives** adlı kitabındaki "Traditional Principles" başlıklı denemesine bakınız.

[83] Bakınız McKeon, **Essays in Invention**. Keza bakınız Douglas Mitchell, "Richard McKeon's Conception of Rhetoric and the Philosophy of Culture," **Rhetorica 6** (1988): 395–414. Özellikle de Mitchell'in, McKeon'in henüz yayınlanmamış bulunan " Philosophical Semantics and Philosophical Inquiry" başlıklı denemesine tekrar tekrar yaptığı atıflara bakınız.

[84] Billig, **Arguing and Thinking**, 11.

rin bizatihi kendilerinin yeniden formüle edilmeleri yoluyla ötesine geçebilenlere gitmesi gerektiğini ilave eder.

Bütün bir retorik icat teorisinin parçası olarak biz, argümanlar ve dile getirme tarzları arasındaki ilişkinin daha ileri düzeyde bir izahına ihtiyaç duyuyoruz. Wells (bu kitapta), bir araştırmanın bulgularının tek bir tutarlı tahkiye (narrative) içinde düzenlenmesinin, araştırma raporunun bir somut olgular ve sonuçlar serisi olarak yapılaştırılmasıyla mukayese edildiğinde, sonuçları nelerdir, diye sorar. Maranhao (bu kitapta) şu soruyu yöneltir: bir kişinin çalışmasını, bir tahkiye ya da diyalog formu içinde sunmaktan çok bir otoriter metin olarak sunmasından türe ilişkin beklentileri ve bunun epistemik imaları nelerdir?

"Daha iyi" ve "daha kötü" bilgiye ilişkin tahkiyelerin özellikleri nelerdir? Bütünüyle tutarlı bir tahkiye, çok sayıda başıboş amaca sahip bir tahkiyeden daha üstün müdür? Bir basit ya da geleneksel tahkiye bir kompleks veya geleneksel olmayan tahkiyeye tercih edilebilir midir? İşte bunlar, mazhar olduklarından çok daha fazla ilgi gösterilmesi gereken sorunlardır. Sözün gelişi Landau, maymunun doğal ortamındaki değişikliklerin paleantropolojik açıklamalarını, fiktif tahkiyelerle – çocuk masallarına benzerliklerinden dolayı herşeyi çok daha ilgi çekici hale getiren fiktif tahkiyelerle – karşılaştırdı.[85] Bununla birlikte o, bu yapısal açıdan simetrik masalların inanılamayacak ölçüde basit olduklarını ve daha büyük, daha komplike entrikaları (plots) bulunan teorilerle değiştirilmeleri gerektiğini öne sürdü. Öte yandan, psikoloji alanında Gergen ve Gergen, çok daha uzun ömürlü teorilerin geleneksel tahkiyelerinkine benzer estetik ve yapısal özellikler sergileme eğiliminde olduklarını keşfetti.[86]

Nihayet, civic ve scholarly söylemler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir? Civic ve scholarly retorisyenler kendilerine tekabül eden izleyicilerine nasıl adapte olmaktadır? Onlar izleyicilerini nasıl oluşturmaktadır? Scholarly söylemler disiplinlerinin ya da orijinlerinin dışına olduğu kadar meslekten olmayan izleyicilerinin dışına sunulmaları gerektiğinde nasıl değişmektedir?[87]

Araştırmanın retoriğini incelemenin ödüllerinden biri, insanın, benzer problemlerden birçoğunun disiplinleri çaprazlamasına kestiğini keşfetmesidir. Aynı şekilde biz, eğitim görmüşler ile görmemişlerin retoriği ara-

---

85 Landau, Nelson, Megill and McCloskey, **Rhetoric of the Human Sciences**'ta.

86 Kenneth J. Gergen and Mary Gergen, "Narrative Form and the Construction of Psychological Science," **Narrative Psychology**, ed. T. R. Sarbin (New York: Praeger, 1985).

87 Sözün gelişi bakınız John Lyne and Henry Howe, "Punctuated Equilibria: Rhetorical Dynamics of a Scientific Controversy," **Quarterly Journal of Speech 72** (1986): 132–47.

sında – bir ulusun kurucu babalarının retoriği ile felsefî temel arayışı içinde olanların retoriği arasında diyelim – kesin sınırlar belirleme alışkanlığındayızdır. Fakat Nelson'ın (bu kitapta) öne sürdüğü gibi, politik temellere eşlik eden metaforlar, retorik temel olarak insan bilimlerine, felsefî temel arayıcıların sağladıkları ontolojik ve epistemolojik temellerden çok daha uygun olabilir. Benzer şekilde, Graver (bu kitapta), Machievelli'nin politik retorik üzerine yazılarından, değerler ve bilgi alanındaki ilk prensipler hakkındaki tartışmalarla apaçık bağlantıları bulunan mukayese edilemezlikle ilgili bazı genel stratejiler çıkarır. Yaşama sanatının yerini bütünüyle yaşama biliminin almış bulunması, Miller'ın karar alma biliminin yaygın kullanımlarıyla ilgili yorumunda ortadadır. Keza burada da Miller akademinin retorik civic tartışma modellerine pekâlâ, formülümsü karar alma bilimine alternatifler ya da hiç değilse ekler (supplements) olarak bakılabileceğini öne sürer. Bu araştırmanın ilgi odağını, bilgiye ilişkin araştırmanın retoriği teşkil etmiş ise de, kitabın menzili sivil ve uzman araştırmalarını içerecek şekilde, akademinin ötesine uzanmaktadır. Böylece bu kitap esas itibariyle genelde araştırmanın retoriği ile ilgilidir ve gerçekten de Stanley'nin denemesi, onun genel araştırma modellerinin civic eğitime uygulamaları konusunda özel bir önem taşımaktadır.

Sonuçlandırıcı Yorumlar

Bu deneme araştırmanın retoriği akımına bir giriş sağlarken kendi bakış açısı içinde kaldı. Bu deneme dökonstrüksiyondan yeniden inşaya doğru ilerledi: "saf" retoriğin dislogistik anlamına vurgudan başlayarak araştırma faaliyetinde bir eulogistic icat ve sağlam yargı retoriği ihtimallerinin araştırılmasına vurguya doğru. Temeller bulmaya yönelik önvarsayımlara son saldırının bir araştırma retoriğine, özellikle de insan bilimlerinin söylemine uygulanan birşey olarak bir araştırma retoriğine kapı araladığını öne sürdüm. Bu retorik teori, objektivist iddiaların kendilerine başvuruyla ayıklandığı araçlar, kısaca gözden geçirdiğimiz çeşitli olay incelemeleriyle gösterilen rahatça kullanılabilir bir araçlar takımı sunar. Fakat burada (ve bu kitabın başka yerlerinde) ortaya çıkan merkezî sorun, retoriğin rakip rasyonaliteler arasında hakemlik yapma görevini yerine getirip getirmediğidir.

Araştırmanın retoriği hareketinin büyük ironisi, objektivizme eleştirisinin dozu ve etkisi arttıkça, potansiyel yeniden inşa etme iddiasının da o ölçüde kuşkulu hale gelmesidir. Bütünüyle geleneksel terimlerle söylemde olgudışı, mantıkdışı olarak anlaşıldığında – katı olguların ve soğuk aklın hiçbir rol oynamadığı parça diye algılandığında – retoriğin rolü, doğruları

(veya yanlışları) ifade etmenin yardımcı araçlarının bağımsızca ulaştığı birşey ise de, potansiyel bakımdan önemli bir Derridacı ilavenin/zeylin (supplement) rolüne dönüşür. Fakat gerçekliği bir kez retorik olarak inşa edilen birşey, aklı da retorik olarak aklanan birşey olarak kavradınız mı, araştırmanın bir yeniden inşa edici retoriği ihtimalleri hakkındaki iddialarınız dahil kendi iddialarınızın doğruluğunu göstermeye muktedir olamama suçlamasına açık hale gelmişsiniz demektir.

Bu tartışma çizgisinin hiçbir hazır cevabı yoktur ve gerçekten de onun en iyi reddi muhtemelen, retorik mükemmelliğin benimsenmiş mihenk taşları gösterilerek gerçekleştirilebilir. Bu, James Boyd White'ın **İlyada**'dan Platon'un **Georgias**'ından Samuel Johnson'ın denemelerine ve Bağımsızlık Bildirgesi'ne uzanan metinlerle ilgili okumalarında (yorumlarında, çev.) yaptığı şeydir.[88] White'ın okumalarının tekrar tekrar vurguladığı şey, bir diyalog retoriğinin – paradoksal olarak konuşucunun veya yazarın kendi dilinin ve kültürünün sınırları içinde işlem yapma kapasitesi üzerine inşa edilmiş bulunan bir diyalog retoriğinin – dönüştürücü potansiyel gücüdür. **Georgias** hakkında, sözün gelişi, şunları söyler:

> metin, okuyucularına, bir zihin tecrübesinin dili diyalektik olarak yeniden oluşturduğunu gösterir. Bu şekilde inşa edilen dil, büyük ölçüde ve karşı konulamaz bir anlamda gündelik hayatın ve dilin değişkenliklerini, karmaşasını ve tutarsızlıklarını ortadan kaldırmaya çalıştığı için değil, daha çok bütün bunları kabul ettiği ve açıklığa kavuşturduğu için güçlüdür. ... Gerçekten de metnin okuyucuya öğretmeyi denediği şey, bu dili nasıl konuşacağı değil, daha çok, kendisine ait bir dili nasıl oluşturacağıdır. Metin okuyucuya, başka vesilelerle tekrarlanacak belirli bir sorular ve diyalektik cevaplar takımı öğretmez; tersine, ... nasıl kendisine ait sorular ortaya koyabileceğini öğretir. Bunu gerçeleştirmek için okuyucu, bir bağımsız entellektüel enerji merkezî, bir dil yapıcısı ve metin kompozitörü olmalıdır; bu, metnin nihaî noktada ilişkili olduğu şeylerin yardımıyla gerçekleşir.[89]

Bu özgürleştirici diyalog retoriği ideali, akademide merkezî yer verilmeye değer bir idealdir. Fakat bu bizim retoriği, bir karşıt fikirleri ısbatlama sanatı olarak değil yalnızca, aynı zamanda, herbirine en güçlü ifadesini verme teşebbüsünün hemen arkasından fikirleri düzenleme ve karşılaştırma sanatı olarak da anlamamızı gerektirir.[90] Ve bu ideal bizi ayrıca retoriği yalnızca bir dile getirme veya okuyucuyu – ağırlama (reader-reception) sa-

---

[88] White, **When Words Lose Their Meaning** (Bakınız dipnot 11).

[89] **A.g.e.**, 109. Bakınız keza, Henry W. Johnstone, Jr., **Validity and Rhetoric in Philosophical Argument** (University Park, Pa.: Dialogue Press of Man and World, 1978).

[90] Gerçekten de, Billig (**Rhetoric of Rhetoric**'de) **Gorgias**'ın retorik idealinin, hiçbir şeyin karara bağlanmadığı, ama konulara ilişkin mütalaanın belli bir ilerleme kaydettiği, **aporia** olduğunu savunur.

natı olarak değil, bir entellektüel mübadele sanatı olarak kavramaya davet eder. Daha önce dile getirdiğimiz, insan bilimlerinde söyleşi (conversation) metaforuna başvurunun bir nedeni, onun, dünyayla ilgili iddialarımızın tecrübe edilebilirliğini, bu iddialarımızı geçerli kılma konusunda birbirimize bağımlılığımızı, komünal araştırmanın içkin süregelişleri ifade etmesidir. Diyalog retoriği aynı zamanda, onda birarada olduğumuz için, dikkatle nasıl söyleşeceğimize ve hem konuşucular hem de dinleyiciler olarak kim olduğumuza daha fazla ihtimam göstermemizi ima eder.

Bu durumda, üretici entellektüel mübadelenin optimal şartları nelerdir? Bilgiye ilişkin ifade etme, müzakere ve tartışma sürecine rehberlik etmesi gereken söylem normları nelerdir? Hangi kurumsal düzenlemeler normlara bağlılığı muhtemelen daha fazla kolaylaştırır? Diyalog varlıkları olarak doğamızda zımnen varolan şey, der Gadamer, paylaşma, saygı, mukabele ve eşitliktir. İdeal olarak, bir konuya "girilirken" (giving) öteki kişiye katılma süreci boyunca kişinin kendisini ve önyargılarını rizke atması söz konusudur.[91] Gadamer gibi Habermas da söyleşme normlarını sembol–kullanıcı, sembol–paylaşıcı, birbirine bağımlı varlıklar olarak doğamızdan çıkarır.[92] Fakat Habermas Gadamer'in listesine eleştirel unsuru, insanî eleştiri yeteneğini de ekler ve ayrıca, iletişimi bloke ederek tahrif eden maddi şartları dönüştürme ihtiyacının da altını çizer. O zaman, aynı zamanda eleştirel standartların düşüncelerin mübadele edilmesiyle bağlantıları kurularak anlama nasıl kolaylaştırılabilir?

Hiç şüphesiz, bu soruya verilecek herhangi bir somut cevap, diyalogun/muhabbetin içinde gerçekleştirildiği şartların ve amaçların her türünü dikkate almak zorundadır. Ancak genel hakiki bir yeniden oluşturucu retoriğin gerektirdiği şey, onun, metinlere atfedilen anlamlardaki değişmeler, katılımcılarının karakteri ve kimlikleri, dili ve dil pratikleri, onun içinde oluşturulduğu cemaât ve kültür dahil bütün değişme tarzlarına kökten açık olmalıdır. İnsan bilimleri için bir model olarak önerdiği hukuk konusunda White,[93] onun ele aldığı materyalin hem yorumunu hem de yeniden inşasını içerdiğini öne sürer. O, aynı zamanda ikna edişinin nesnelerini yaratan – veya en azından yeniden yaratan – bir ikna etme sanatıdır. Buna karşılık, onun dili ve stratejileri sürekli testedilir ve daima yeniden oluşturulur. White'a göre bu, "hukuk süreci aynı anda hem yaratıcı hem de eğiticidir: söylenebilecek olan şeyle söylenemeyecek olan şeyi sürekli olarak öğrenme sürecidir. Bu

---

[91] Hans Georg Gadamer, **Truth and Method**, trans. Garret Barden and John Cumming (New York: Seabury, 1975).

[92] Gadamer ile Habermas'ın yaklaşımlarının mukayesesi için bakınız Bernstein, **Beyond Objectivism**, 183–87.

[93] White, **When Words Lose Their Meaning** (1984).

aynı zamanda, konuşucuların hem kimliklerinin hem de isteklerinin sürekli dönüşüm halinde olması demektir."[94]

Başka bir yerde, yüksek derecede yapılaşmış, gayrişahsî, kavgacı (contentious) hukuk mahkemesi söylemine, bilgiye ilişkin araştırmaya model olarak bel bağlama konusundaki çekincelerimi dile getirmiştim.[95] Pekâlâ belirli amaçlar için tercih edilebilir başka entellektüel mübadele modelleri vardır kesinlikle.[96] Amaçlarımız için önemli olan nokta, White'ın, bir yeniden oluşturucu retoriğin sistemik, süreç-yönelimli karakterinin ve sistemin oluşturucu parçalarının değişme – sürecin neden olduğu değişme – potansiyelinin altını çizmesidir. Bir yeniden oluşturucu retoriğin, epistemik temeline meydan okumalarla bozguna uğrayacağının varsayılmasına gerek yoktur. Retorisyenin genel kabulü, daha çok, gerçeklik sembolik olarak inşa ediliyor **olsa dahi**, bazı inşaların kesinlikle diğerlerine tercih edilebilirliği olmalıdır. Aynı şekilde, akıl retorik olsa dahi, bazı akıllar kesinlikle diğerlerinden daha üstündür. Retorik angajman, daha iyi olan aklı keşfetmemize ve aynı zamanda daha iyi aklı daha iyi sahneye çıkarmamıza yardım edebilir.

---

[94] A.g.y., 304.

[95] Herbert Simons, "Chronicle and Critique of a Conference," **Quarterly Journal of Speech 71** (1985): 52–64. Keza bakınız Wayne Booth, **Company We Keep: The Ethics of Narrative** (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

[96] Bakınız sözün gelişi Jeanine Czubaroff, "The Deliberative Character of Strategic Scientific Debates," **Rhetoric in the Human Sciences**, ed. H. W. Simons (London: Sage,1989).

Teolojik Tartışmanın Retoriği*

David E. Klemm

Bu denemede, teolojik tartışmanın retoriğini, çağdaş seküler üniversitelerdeki din incelemeleri bölümlerinde icra edildiği şekliyle ele alacağım. "Teoloji" terimiyle, akademik teolojiyi kastediyorum, Tanrı hakkında konuşmayı teşvik eden herhangi bir söylemi değil. Belirli dinî cemaâtler açısından önemli olma derecelerinin hiçbir önemi bulunmaksızın, Tanrı hakkındaki sponten ifadeler, teolojik değildir. Teolojik söylem, daima, hem Tanrı hakkında konuşmanın ne anlama geldiğiyle hem de Tanrı hakkındaki bu tür iddiaların nasıl doğru sayılabileceğiyle ilgili eleştirel düşünmenin ürünüdür.[1] Ayrıca, bu şekilde tanımlanan teoloji, kavramın asıl gerçek anlamıyla felsefîdir ve pratisyenleri açısından, hiçbir özel dinî bağlılığı gerektirmez. Bu anlamda teoloji, insan bilimlerine mensuptur.

Teolojinin birinci dereceden izleyicisi, üniversite cemaâtidir ve o öncelikle bu cemaâtin standartlarından sorumludur. Bu, itiraf veya günah çıkartmayla ilgili söylem tarzlarının teolojik incelemelere elverişli olmadıkları anlamına gelir. İtiraf/günah çıkartma teolojisi,değiştirilemez ve otorite ilkeler olarak kabul edilen kutsal yazılar, dogmatik formülasyonlar veya itikada ilişkin doğrulamalar halinde kaydedilmiş bulunan ilâhî vahiyden yola çıkar. Daha sonra, hem imanın içeriğini bu başlangıç noktasına bağlı bulunan bir dinî cemaât için açıklar hem de kendisine uymayan söylemi eleştirmek amacıyla yoluna devam eder. Dolayısıyla itiraf teolojisi, dinî ilkenin tebliği ve ayrıntılarıyla işlenmesi olarak faaliyet gösterir. Bu tür bir işleyiş

---

* Bu metin Nelson, John S. ve diğerleri(eds.), **The Rhetoric of the Human Sciences/ Language and Argument in Scholarship and Public Affairs** (Thu University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1987), ss. 276-297'den alınmıştır. (H. Arslan)

[1] Schubert Ogden, "Theology and Religios Studies: Their Difference and the Difference It Makes;" **Journal of the American Academy of Religion 46** (1978): 3–5.

tarzı insan bilimlerindeki eleştirel düşünüşün standartlarını ihlal eder. Bu standartlar, minimum düzeyde, kişinin iddialarının doğruluğunu test etmek amacıyla eleştirel delil bulma arayışına bağlılığı içerir.[2] Bununla birlikte, itiraf teolojisinin başlama noktası, bu tür bir sorgulamaya dayanamaz. Biricik test, vahyedilmiş yazıları, itikada ilişkin ilkeler sistemini ve diğer itiraf/tasdik kaynaklarını tebliğ etmek olduğunda, itirafın apaçık doğruluğunu apaçık bulmayan insanlar, testlerin iddiaları ısbatladığı yargısına varacaklardır.

Üniversite ile ilahiyat fakültesi arasındaki ayırım, teolojik söylemin doğuşu ile bu söylemin dinî gruplarca benimsenmesi arasında bir gecikme yaratma eğilimindedir. Ve o, bazı ilahiyat fakültelerindeki bütünüyle teslimiyete yönelik söylem tarzında ısrar edilmesine katkıda bulunur; çünkü, bu tür bir ısrarın ihtimal dışı olması durumunda, ilahiyat fakülteleri üniversitelerle daha sıkı bağlantılı ilahiyat fakülteleri haline geleceklerdir. Nihai noktada, bu kurumsal ayırım, dinî söylemle araştırma söyleminin birbirinden ayrılmasına katkıda bulunur.[3] İlahiyat fakülteleri ile dinî gruplar yine de hiçbir biçimde teolojiden koparılamazlar. Teolojik söylem, üniversite dışına, dinî gruplara yönelir, bilhassa özel dinî gelenekler ve onların mit, ritüel ve geleneksel söylem sistemleri, teolojik araştırmanın dikkatine sunuldukları zaman.

Nihayet, teoloji toplumdan, büyük ölçüde, Batı ruhani mirası için canalıcı belirli temel değerlerin taşıyıcısı olarak sözeder. Bu rolde teoloji, toplumun kendi kaderiyle ilgili acil sorunlarını hem yorumlar hem de dile getirir. Varoluşun herhangi bir nihaî anlamı var mıdır? Cesaretin, iman ya da bir temel inancın, varoluşun olumsuzluklarını gidermesi mümkün müdür? Kısaca, Tanrı bir gerçeklik midir? Bu sorular, geleneksel cevapların Marx'ın, Freud'un Nietzsche ve diğerlerinin radikal eleştirileriyle karşılaşmalarından sonra da varolmaya devam etti. Teoloji, bu tür soruların, günümüzde dönüşmüş bulunan şartlar altında fiilen sorulma tarzlarını tesbit etmelidir. Ve teoloji, dinî geleneklerin ve dinî boyutlarıyla birlikte seküler kültürün onlara verdiği cevaplar üzerine düşünür ve bu cevapları yorumlar.[4]

---

[2] Edward Farley, **Ecclesial Reflection: An Anatomy of Theological Method** (Philadelphia: Fortress Press, 1982), ss. 172–83.

[3] Birleşik Devletler'deki durumun tersine, Almanya'daki Katolik veya Protestan olarak ruhban sınıfın eğitimi için tasarlanmış bulunan teoloji fakülteleri, kamu üniversiteleri içinde bulunurlar. İtiraf teolojisi, üniversitenin kamusal arenasında gerçekleşir. Bu, kilise teologları arasında yüksek bir akademik standarda ve kilise ile eğitilmiş halk arasında bir küçük gedik açılmasına yolaçar.

[4] Teolojinin üçlü izleyicisi – üniversite, dini cemaat ve toplum – konusunda bakınız David Tracy, **The Analogical Imagination** (New York: Crossroad, 1981), ss. 3–31.

Aşağıda, teoloji için temel öneme sahip iki meseleyi ele alacağım. Birincisi, çağdaş teologlar Tanrı'nın gerçekliği lehinde iddialarda bulunduklarında, Tanrı'yı nasıl resmetmektedirler? Başka bir söyleyişle, teolojik tartışmaların oluşumuna davetiye çıkaran temel Tanrı'nın varlığı metaforu nedir? İkincisi, bu tartışmaların aldığı özel form nedir? Bu soruları yöneltirken, çağdaş protestan düşüncesi geleneğine atıfta bulunacağım. Bu gelenek, yirminci yüzyılda, Roma Katolik ve Yahudi düşüncesi üzerinde derin bir etki bırakmış ve akademik teolojinin doğuşunda da araçsal bir rol oynamıştır.

I

> [Tanrı] bütünüyle gayri-rasyonel (non-rational) olan şey ve "öteki"'dir; büsbütün gizemli ve mucizevi varlıktır.
>
> Rudolf Otto[5]

> Tanrı'nın varlığıyla ilgili argümanlar ne Tanrı'nınvarlığına ilişkin argümanlardır ne de Tanrı'nın varlığının delilidirler. Onlar, insanın sonluluğuna/faniliğine delalet eden Tanrı sorununun ifadeleridir.
>
> Paul Tillich[6]

Teolojinin günümüzdeki üniterlikten yoksunluğu ve parçalanmışlığı hakkında çok şey söylenmiştir. Fakat, apaçık plüralitesine rağmen, nadiren üniter birşey olarak ele alınan, ancak rutin şekilde teolojik yazılarda üzerinde yürünen ayırtedilebilir bir üniter ve ortak temel dile getirilebilir. Bu üniterlik, çağdaş teolojideki egemen Tanrı metaforunda bulunur: "ötekiliğin" insanî varoluşa girişi olarak Tanrı.

Bireysel teolojik programlar ve tasvir tabakaları bu metafora ilave edildiğinde yollar birbirinden ayrılır. Ötekilik açıklamaları farklılaşır. Dolayısıyla bu girişin nasıl gerçekleştiğinin yorumları da farklılaşır. Aynı şekilde, bu girişın gerçekleştiği yer durumundaki insanî varoluş hakkındaki görüşler de farklıdırlar. Fakat, buna rağmen, farklı teolojik şemalar ortaya çıkabilir ve ilgili şemaları bu metafor yönlendirir.

Ötekiliğin girişi, her zaman merkezî Tanrı metaforu olmamıştır. Alman idealizminin büyük sistemlerinin egemen olduğu ondokuzuncu yüzyılı ka-

---

[5] Rudolf Otto, **The Idea of Holy**, trans. John W. Harvey (Oxford: Oxford University Press,1923, 1959), s.193.

[6] Paul Tillich, **Systematic Theology**, Vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1951), s. 205.

rakterize etmez. Bu sistemler Tanrı'yı Mutlak birşey olarak, düşünme ile varlığın tam özdeşliği olarak resmettiler. Ondokuzuncu yüzyılın mutlak bilgi olarak Tanrı metaforu, "öteki"nin insanî varoluşa "girişi" unsurundan mahrumdu. İnsani refleksif düşünme aktivitesinin bizatihi kendisi, Tanrı'nın varlığının yansıtıcı yüzeyi ya da aynasıydı. Tersine, yirminci yüzyılda, insanî aktivite, bütünüyle öteki olan şeyin insanî varoluşa girişinin gerçekleştiği biricik yerdir.

Üstelik, teolojinin erken dönemde ortaya çıkan tipleri üniterliklerini bu türden bir metaforda da bulmuyorlardı. Aydınlanma teolojisinde, merkezî imaj, doğal dünyanın dışında, ancak ona bazan müdahale eden deistik saat-kurucu ya da ilâhî mekanikti. Bu tür bir suret, pek kolayca "bütünüyle öteki" diye adlandırılamaz. Lutherci teoloji, Tanrı'yı çelişkili bir şekilde, suçladığı kişinin ikna edici avukatı olarak çifte bir role dönüşen rolü içinde ithamı bağışlamaya/mağfirete dönüşen suçlayıcı Yargıç olarak resmetti. Burada belki de, yirminci yüzyıldaki metafora en yakın yerde bulunuyoruz. Affedici Evet, herşeye rağmen, ümit edilebilecek olan şeyin bütünüyle dışında birşeydi. Fakat, önemli bir farklılık vardı: Luther için Tanrı'nın insanî varoluşa girişi günah ve cezalandırmanın sonunu gösteriyordu; yirminci yüzyıl teolojisinde o, anlamsızlığın/gayesizliğin sonunu gösterir. Nihayet, metafizik teoloji en azından Augustine'den, Tanrı'yı kavranabilir Yüce Varlık, yaratılışın semavi Tanrı'sı/Efendisi olarak resmeden Aquinas ile Bonaventure'ye kadar egemen teolojiydi. Burada, insanî entellektüel ve iradi aktiviteler (eksik biçimde de olsa) ilâhî hayatı sergiliyordu ve bu yüzden Tanrı "mutlak öteki" değildi.

Birinci Dünya Savaşı, insanî varoluş ile Tanrı'nın varlığı arasındaki süreklilik hissini parçaladı. Rudolf Otto'nun **The Idea of Holy** [Kutsal Fikri] yayınlanmasından (1917) beri, Tanrı'nın insanî varoluşa girişi metaforu, teolojik tartışmalarda etkili ve ikna edici bir fikir olmaya devam ediyor. Bu metaforun teolojik düşünmeyle teolojik düşünmenin izleyicileri için imaları nelerdir?

İlk bakışta, yirminci yüzyıl teolojisinin metodolojisiyle ilgili herhangi bir tartışmanın, büsbütün karışık bir manzara sergilediği sonucu ortaya çıkıyor. Tranzendental/aşkın yöntemler, dinî tecrübenin fenomenolojisi, metnin ve varoluşun hermeneutiği, antropolojik ve arkeolojik incelemeler, psikoanalitik yöntemler, ideoloji eleştirileri, yapısalcılık ve dökonstrüksiyon; sözkonusu tartışmada bunların hepsini bulmak mümkün. Yine de, bütün bunlara temel teşkil eden tek bir ana yaklaşım var: çağdaş teoloji, nihaî noktada temelde metodolojisi bakımından **hermeneutiktir**.

Bununla, Tanrı'yla karşı karşıya gelme arayışında çağdaş teologlar tarihsel, zamansal ve yorumlayıcı olan yöntemleri kullanırlar. Onlar genellikle,

teolojik nesnelerin neliğine, nasıllığına ve neredeliğine ilişkin tasvirlerinin yorumlar/yorumlamalar olduklarını kabul ederler. Bunlar, eğer onlarla ilgili herhangi bir anlama ve hakikate/doğruya sahip iseler, yeni yorumlara davetiye çıkarırlar. Teolojik yöntemin hermeneutik karakteri, doğrudan doğruya çağdaş teolojinin Tanrı metaforuyla ilişkilidir; çünkü, bu metafor Tanrı'yı, kendi kendisine yeterli birşey, bir mutlak sentez olarak değil, yorumlanması gereken bir işaret/gösterge olarak resmediyor. Bu yüzden, hermeneutiğe ihtiyaç duyuluyor – yani, bir gösterge/işaret olarak anlaşılan şeyin apaçık hale getirilmesi görevi dahilindeki teorik sorgulamaya.

Çağdaş teolojik düşünüşün birliği/üniterliği ayrıca, yalnızca genel hermeneutik karakterinde değil, aynı zamanda konuşucusuyla dinleyicisinin görünüşünde de keşfedilebilir. Tanrı'nın insanî varoluşa girişi metaforunu kullanmakla teologlar, evrensel terimlerle konuşurlar ve asla yalnızca mezheplerle ilgili kaygıları bulunmayan bir izleyiciye hitabederler. Bu metafor ne kavramsal bir içerik ne de belirli bir ilah kimliği belirlemediği için, konuşucuyu, halihazırdaki teoloji izleyicisinin dışında bir izleyiciler grubuna, bir evrensel teolojik söylem cemaâtine yöneltir.[7] Bunun sonuçlarından biri, rayiçteki teoloji dilinin, bireylerin teistik ve ateistik kamplar halinde bölünmüşlüğünün ötesinde bir yerde ikâmet etmesidir. Günümüzde artık modası geçmiş bulunan bu ayırımın heriki kutbu da, bu ayırım tarafından hapsedilmiş durumdadır.

Çağdaş teolojinin merkezî argümanı, "Tanrı'nın varolduğu" iddiasının anlamını ve doğruluğunu haklı kılar. Çelişkili bir biçimde, o, argüman olmayan bir argüman biçimini alır. Bunu söylemekle, bir lingüstik el çabukluğu yapmış olmuyorum. Fakat teologlar **yaparlar**. Onlar, veriler, teminat ve destek sağladıkları şeyler hakkında iddialarda bulunurlar.[8] Argümanları, bazan ikna edici ve hatta güçlüdür veya öyle olduklarını söyleyebilirim. Fakat, teolojik nesnenin bizatihi kendi doğasının, bir duruma sığabilen/girebilen ya da sığamayabilen/giremeyebilen ötekiliği, yani "Tanrı vardır" argümanı, zarureten tartışılabilir olmayanla ilişkili gibi görünmektedir.

Başka bir söyleyişle, teolojinin inceleme konusu ile argümantasyon olarak argümantasyon arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. William J. Brandt'ın, **Argümantasyonun Retoriği**'ndeki, "argümantasyonun yazarı daima okuyucuyla birlikte ve incelemeye tabi tutulan konunun dışında

---

[7] Chaim Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, **The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation**, trans. Wilkinson and Purcell Weaver (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1969), ss. 31–35.

[8] Burada Stephen Toulmin, **The Uses of Argument** (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), özellikle ss. 94–95'teki ünlü argüman analizini izliyorum.

durur"[9] şeklindeki düşüncesini gözönünde bulundurun. Argümantasyonun ve genelde eleştirel düşüncenin bu yapısal özelliği, Tanrı hakkında "Ben" her ne zaman konuşuyor ya da tezler öne sürüyor olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın zarureten ihlal edilmektedir. Çünkü, Tanrı ile kişi her ne demek istemiş olursa olsun, Tanrı kavramının bizzat kendisi, gerçekliğin nihaî boyutunu, varlığın kendisinin temelini ve gücünü ortaya koymaktadır. Bu yüzden, Tanrı'nın dışında yeralabilecek hiçbir duruş, hiçbir görüş noktası olamayabilir. Aynı öngörü, başkalarının yanında Rudolf Bultmann'ı da, "Tanrı hakkında genel önermelerle, konuşucunun somut, varoluşsal konumuna atıfta bulunmaksızın geçerli evrensel hakikatlerle/doğrularla konuşmanın gayrımeşru olduğu"[10] sonucuna götürür. Tanrı'nın adını anmalıyım, fakat Tanrı **hakkında konuşamam**.

Bu demektir ki, teolojik argümantasyon, bir ilâhî varlığın mevcudiyetiyle ilgili teistik argüman formunda icra edilemez. Eğer Tanrı ile, varlığın bizatihi kendisinin temelini ve gücünü kastediyor isek, hiçbir nesne ya da varlık, bir "ilâhî varlık" bile Tanrı olamaz. Bununla birlikte, bireylerin, "Tanrı'nın varolduğunu" bir ihtimal meselesi olarak değil, kesinlikle öne sürmelerinin nasıl mümkün olduğunu ısbatlayan argümanlar öne sürülmüştür. Bu tür argümanlar, varlıkla ilgili bir iddia oluşturamazlar. Aksine, bir ifşa olma/açılma olayı ihtimalini göstermeyi denerler – yani, ötekiliğin insanî varoluşa girişini göstermeyi.

"Tanrı'nın varolduğunun," ötekiliğinin/başkalığının, bir insanî dünyada görünüşünün mümkünlüğü temelinde kesinlikle dile getirilebilir olduğunun gösterildiğini farzedin. Eğer bu mümkün ise, bundan, "Tanrı'nın varolduğunu" öne sürdüğümüz zaman, bu iddianın Tanrı'nın, Tanrı değil, bir Tanrı "hakkında işaret" olan şey olarak görünme ihtimaline göre iddiada bulunduğumuz sonucu çıkar. Tanrı olarak insanî varoluşa giren şey, tam anlamıyla dile getirmek gerekirse, Tanrı değildir. İnsani varoluşa giren şey, Tanrı'nın görünüşü, sembolü ve tezahürüdür – dolayısıyla ötekiliği dahilinde söz ya da dil olarak Tanrı. Neticede, günümüz teolojisinde Tanrı hakkındaki en temel önerme, "Tanrı söz olarak vardır" önermesidir. "Tanrı'dan başkalık" ifadesindeki önemli belirsizliğe dikkat ediniz. İnsanî varoluşa giren şey, aşinası bulunduğumuz dünya temelinde anlayabileceğimiz şeyden çok, bütünüyle başka/öteki olan Tanrı'dır. Ancak Tanrı insanî varoluşa, Tanrı'dan başka birşey olan şey olarak girer. İnsanî varoluşa giren şey, her ne kadar bildik, ancak yine de normalde gizli ve unutulmuş ise de, düşünmenin

---

[9] William J. Brandt, **The Rhetoric of Argumentation** (New York: Bobbs-Merrill, 1970), s. 51.

[10] Rudolf Bultmann, "What Does It Mean Speak of God," **Faith and Understanding**, ed. Robert Funk, trans. Louise N. Smith (New York: Harper and Row, 1969), ı: 53.

ve varlığın da ortamı (medium) durumundaki Tanrı'dan başka birşey olan sözdür.

"Tanrı'nın varolduğunu" iddia eden herhangi bir argüman veriler sunar, verilerden iddiaya geçişi teminat altına alır ve tekrar teminata döner. En azından formu itibariyle, bu teolojik bir argümandır. Fakat Tanrı'nın varlığı Tanrı'dan başka birşey olmak durumunda bulunduğu için, teolojik argümanlar, kendisi olduğu halde kendisinden başka birşey durumundaki şeyin varlığını doğrulamaya kalkışırlar. Sistematik biçimde anlaşılması zor olan birşey hakkında nasıl argümanlar öne sürebiliriz? Mutlak öteki/başka olarak Tanrı, argümantasyonun dışında bulunuyor veya argümantasyonu yanlışlıyor olmalıdır. Neticede, teolojik argümantasyonun doğruluğu, argümanın kendi kendisinin temelini kazma ihtimali içinde ikâmet eder; argüman olarak konumunu muhafaza ediyor olsa bile. Teolojik argümanlar, "Tanrı'nın varolduğunu," Tanrı'nın mevcudiyeti için gerekli mantıksal bakımdan kusursuz bir argüman ihtimali aleyhinde iddialarda bulunarak doğrularlar. Bu, bir teolojik argümanın argüman olmayan bir argüman olduğunu dile getirirken kastettiğim şeydir.

Yirminci yüzyıl teolojisinin bu karakterizasyonunu izah etmek için, Gerhard Ebeling'in "Tanrı ile Tanrı Arasında Varoluş" (Existence Between God and God) başlıklı önemli denemesinde bulunan temsil kapasitesine sahip bir teolojik argümanı daha ayrıntılı okuma teşebbüsünde bulunmama izin verin. Bu denemenin konusu, doğrudan doğruya, merkezî "Tanrı vardır" teolojik argümanıyla ilişkilidir. Bu yüzden, denemenin altbaşlığı, "Tanrı'nın Mevcudiyeti Sorununa Bir Katkı"dır.[11] Ebeling'in katkısının iki düzeyi bizim amaçlarımızla ilişkilidir ve ben burada bu iki düzeye bir üçüncüsünü ilave edeceğim.

Birinci düzeyde (aşağıda yeralan ikinci kısmı gözönünde bulundurun) bu deneme, Thomas Aquinas'ın **Summa Theologica**'sında bulunan Tanrı'nın varlığıyla ilgili kozmolojik argüman tipinde bir argümanı yorumlar. Argümanın bu ilk lafzi düzeyinde Ebeling argümanı yüzeysel değeri ile ele alır ve argümanı göründüğü şekliyle eleştirir. Bu eleştiri, delillerin hiçbir sonuca götürmedikleri iddiasında bulunur. Fakat bu meseleye bir son nokta koyamaz; çünkü, lafzi argümanın reddi, bir ikinci anlam düzeyine işaret etmektedir. İkinci düzeyde (aşağıda yeralan üçüncü kısmı gözönünde bulundurun) Ebeling argümanı bir yeni metafor ya da anlam modeli olarak yorumlar. Onun Aquinas yorumunu okuduğumuz zaman, herşeye rağmen bir üçüncü anlam düzeyi sahneye çıkar. Üçüncü düzeyde (aşağıda yeralan dördüncü kısma bakınız) Ebeling'in Aquinas'ın argümanını yorumunun biza-

---

[11] Gerhard Ebeling, "Exiztenz zwischen Gott und Gott," **Zeitschrift für Theologie und Kirche** 62 (1965): 86–113.

tihi kendisi, hem Tanrı'nın ötekinin/başkanın insanî hayata girişi olarak resmedilen varlığı hem de teoloik argüman olarak teolojik argüman hakkındaki bir argüman olarak yorumlanabilir.

II

Tanrı'nın varlığı beş şekilde ısbatlanabilir.

Thomas Aquinas[12]

[Tanrı'nın varlığı ile ilgili] argümanlar, argümanlar olduklarını iddia ettikleri ölçüde birer başarısızlıktırlar.

Paul Tillich[13]

Ebeling, Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını ısbatlamanın beş yolununun başarısız kalmasının çeşitli nedenlerini kaydeder. Bunların birincisi, doğal teolojinin metafizik formu, Tanrı'nın sırrını/gizemini ortadan kaldırır. Metafizik önermeler evrensel, zorunlu varolan şeyler hakkında iddialar oluşturur. Doğal teolojide konu, Tanrı'nın varlığı ve özüdür. **Summa Theologica**'da, sözün gelişi, Aquinas'ın prosedürü ilkin Tanrı'nın varolduğunu araştırır ve sonra da Tanrı'nın varoluş tarzını araştırarak Tanrı'nın özünü belirler ve nihayet bu kavramların kutsal yazılara uygunluğunu tartışır.[14] Fakat Tanrı metafizik önermelere yerleştirildiğinde, Tanrı'nın ötekiliğinin/başkalığının gizemi kaybolur. Tanrı'nın sözle insanî varoluşa giriş olarak varlığı, **ens realissimum**, en üstün varlık olarak Tanrı'yla **ilgili** olan doğal tasvirleri yavanlaştırır. Gerçekten de doğal teoloji çok özel bir varlığı tasvir eder, özü olması gereken bir varlığı; fakat bu tür tasvirlerde gerçeklik, tezahürlerinde bile gizli kalan Tanrı'nın kaybıdır.

İkincisi, metafizik yaklaşım, reel insanî varlıkların yaşanan ve tarihsel durumundan kopar. Günümüzde, Tanrı'nın varlığı argümanı, bir anlam zemini ile ilgili sorgulamamızın sesini keser. Biz, inanç nasıl mümkündür, diye sorarız. Sorgulayan "Ben," varoluşun sonluluğuyla ilgili sıkıntıya yerleştirilir. İnsani varoluşun narinliği, odağa yerleştiğinde ve varoluşun olumsuzlukları bizi anlamsızlıkla tehdit ettiğinde, haşmetiyle Tanrı'nın

---

[12] **Introduction to Saint Thomas Aquinas: Summa Theologica, Summa Contra Gentiles**, ed. Anton C. Pegis (New York: Modern Library, 1948), s. 25.

[13] Tillich, **Systematic Theology**, Vol. ı, s. 204.

[14] Aquinas, **Summa Theologica**, Q. 3, s. 28.

özüne ilişkin metafizik teoloji, bu duruma yönelmeyi başaramaz. İlginin varoluştan bir aşkın dünyaya transferi bizi, yirminci yüzyılda, kendisinden, endişeyi kabul etme öngörüsü ve güç alabilme cesaretiyle ilgili bir nihaî temelin gerçekliğiyle teçhiz edemez. Problem, metafizik argümanın bize, tarihsel olarak konumlanmış ve özgürce karar veren benden kopuk bir zamandışı alan olarak atıfta bulunmasıdır. Fakat, insanî kırılganlık/narinlik dahilindeki güçlendirici söz olarak Tanrı'nın üzerindeki örtüyü açmayı hedef alan hermeneutik teoloji, doğrudan doğruya bizim durumumuzdan sözeder.

Özetle, Ebeling, bir ilâhî varlıkla ilgili metafizik argümanların, Tanrı'nın gizemine ve "bana aitliğe" (mineness) ilgisizlik doğurduğunu öne sürer. Metafizik Tanrı'yı, bir metafizik ilkeye indirger ya da Tanrı'yı bir öte dünyaya sürgün eder; oysa "Tanrı, varoluştaki çelişkileri kuşatan bir varlık olarak dilde varlık kazanır." [15] Ve metafizik, "kalbinizin bağlı bulunduğu ve bel bağladığı şeyi, otantik olarak sizin Tanrı'nız olan şeyi" [16] unutarak, kendi kendine karar veren benin yerine nötralize edilmiş gözlemciyi yerleştirir. Bu yüzden, Ebeling bu argümanları, en derin anlam düzeyini – ötekiliğin insanî varoluşa girişi olarak Tanrı imajıyla uyum içinde bir anlam düzeyini – gösteren argümanlar olarak yorumlar.

Bununla birlikte, Tanrı'nın varlığıyla ilgili Thomistik argümanların, argümanlar olarak başarısız kalmaları gerektiği konusunda herkes ikna olmuş değildir. Ve Ebeling, çok daha ikna edici bir imaj sunarak retorik temeller konusunda muhalifi olarak Aquinas aleyhinde pek birşey öne sürmediği için, Aquinas'ın argümanlarından birinin analizini yapmama izin verin. Bu argümanın bulunduğu yer, Tanrı'nın mevcudiyetini ısbatlamanın "ilk ve en açık yolunun," hareketten (motion) çıkarılan argümanın yeraldığı şu metindir:

> Dünyada bazı şeylerin hareket halinde oldukları kesin ve duyularımız önünde apaçıktır. Bu durumda, hiçbir şey, harekete geçirilme potansiyel özelliğine sahip olması dışında hareket edemeyeceği için, her ne olursa olsun, harekete geçirilen şey, başka birşey tarafından harekete geçiriliyordur; kaldı ki, bir nesne hareket halinde olduğu sürece hareket eder. Çünkü hareket, birşeyin potansiyel durumdan fiilî duruma inmesinden/geçmesinden başka birşey değildir. Fakat hiçbirşey, hareket halindeki birşey tarafından fiilî duruma geçirilmedikçe potansiyellikten fiiliyata geçemez. Bu nedenle, ateş gibi, gerçekte sıcak olan birşey, potansiyel bakımdan sıcak olan tahtayı fiilen sıcak hale dönüştürebilir ve dolayısıyla onu harekete geçirerek değiştirebilir. Bu durumda, aynı şeyin aynı anda birden, aynı bakımdan hem fiilî durumda hem de potansiyel durumda olması mümkün değildir; ancak, farklı bakımlardan mümkündür. Çünkü, fiilen sıcak olan şey, eşzamanlı olarak potansiyel bakımdan da sıcak olamaz; fakat eşzamanlı olarak potansiyel açıdan soğuk olabilir. O nedenle, aynı bakımlardan ve aynı tarzda, birşeyin hem

[15] Ebeling, "Exiztenz zwischen Gott und Gott," s. 88. (Tercümesi bana ait).
[16] A. g. y., Ebeling burada, Luther'den alıntı yapmaktadır.

harekete geçirici hem de hareket eden, yani hareket ettirilmesi gereken şey olması imkânsızdır. Dolayısıyla, her ne olursa olsun, hareket ettirilen şey, mutlaka bir başka şey tarafından harekete geçiriliyor olmalıdır. Eğer harekete geçiren şeyin kendisi hareket ediyor ise, o zaman, onun da bir başka şey tarafından harekete geçiriliyor olması gerekir ve o harekete geçirenin de bir başka şey tarafından harekete geçirilmesi gerekir. Fakat bu sonsuza kadar gidemez, çünkü, bir ilk hareket ettirici olmayabilir ve sonuçta, mütakip harekete geçiriciler yalnızca bir ilk harekete geçirici tarafından herekete geçirildikleri sürece hareket ettiklerinden, başka hiçbir harekete geçirici yoktur; sopa, bir el tarafından hareket ettirildiği için hareket eder. Dolayısıyla, başka hiçbirşey tarafından hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettiriciye ulaşmak zorunludur ve herkes bunu Tanrı diye bilir.[17]

Bu argümanda, üç önemli ve anlamlı adım var. Aquinas ilkin, her hareket eden şeyin bir başka şey tarafından hareket ettirildiğini öne sürmektedir. Yola çıktığı veriler, hareket halindeki şeylerle ilgili apaçık tecrübelerimiz. Verilerden iddiaya geçişin teminatı, hareketin, birşeyin harekete geçirilişinin, bu anlamda önceden hareket halinde olan birşeyi gerektirmesinin kabulüyle birlikte, birşeyin potansiyel durumdan hareket durumuna geçişi olarak tanımıdır. Bunlar birarada, birşeyin kendi kendine hareket edebilme ihtimalini dışarıda bırakırlar. Teminata geri dönmek, şu örnek formunda sağlanır: potansiyel bakımdan sıcak olan tahta, fiilen de sıcak olabilir, daha önce fiilen sıcak birşey onu yakmış olmalıdır.

İkincileyin, Aquinas, bir ilk harekete geçirici olması gerektiğini iddia etmektedir. Burada veriler, bir hareket eden ve harekete geçirici şeyler serisinin unsurlarıdır. İddianın teminatı, sonsuz sayıda bir harekete geçiriciler serisinin idrak edilemezliğini içerir. Eğer sonsuz bir hareket etticiler serisi var ise, bu serideki hiçbir şey, başka hareket ettirici hiçbir şeyden başlayamayacak ve hareket de olamayacaktır; dolayısıyla, bizim bir ilk harekete geçirici şey düşünmemiz gerekir. Teminat geri dönüş, duyularımızın sağladığı delilleri reddetmekten kaçınmak için, bir ilk hareket ettirici türetme zorunluluğudur.

Üçüncüleyin, Aquinas, ilk hareket ettiricinin Tanrı olduğu iddiasında bulunmaktadır. İlk bakışta bu hareketin, bütünüyle teminat altına alınmamış bir hareket olduğu izlenimi doğuyor. Ancak, teminatı, argümanın farklı ve bir başka parçasında bulunuyor. Aquinas, varoluşu tesis edilmiş bulunan zorunlu varlığın özü itibariyle kavranamaz olduğunu, ancak niteliklerinden bazılarıyla çıkarımla ulaşılmış bulunan ilk hareket ettiriciden türetilebileceğini öne sürer. Bunlar geleneksel olarak Tanrı'yla özdeşleştirilen mükemmelliyetlerdir: birlik, ezelîlik ve ebedîlik, sonsuz iyilik, özgürlük ve kadir-i mutlaklık.

---

[17] Aquinas, **Summa Theologica**, s. 25.

Bu argümanın durumu nedir? Bu argüman yüzyıllar boyunca farklı tepkilerle karşılaşmıştır ve hâlâ hem saldırılara hem de savunmalara muhatap olmaktadır. Fakat, argümana yapılan merkezî itirazlar muhtemelen onun eleştiricileri üzerinde nihaî bir zafer kazanmasını önlemiştir.

Kozmolojik argümanın diğer Thomistik versiyonları gibi, hareketten türetilen delil de, deneysel olarak doğrulanan olgular hakkında akıl yürütmeyle başlar. Isbatlama işlemi, yeterli neden ilkesine – bir a priori ilkeye – atıfla ilerler: "Eğer belirli bir nedensel aktivite, değişme sürecinde olan birşeyle sonuçlanacak şekilde şu anda devam ediyorsa, nedensel aktivitenin şimdi de devam ediyor olmasının da bir açıklaması bulunmalıdır."[18] Argümanın eleştirileri, yeterli neden ilkesinin konumu ve uygulaması üzerinde odaklaşırlar.

Argümanın ilk adımını düşünün: her hereket eden şeyin bir başkası tarafından hareket ettirildiği iddiasını. Yeterli neden ilkesi, hareket olgusu için bir açıklama talebinde bulunur. Açıklama, harekete geçirilmenin, bir neden olarak, o bakımdan daha önce fiilî durumda birşeyi gerektirmesi kuralıyla sağlanır. Fakat bu kural, bir genel açıklama sağlayamaz; çünkü, kendisi hareket halinde olmaksızın bir cismin diğerini harekete geçirmesinin birçok örneği vardır (sözün gelişi yerçekiminin harekete geçiriciliği). Ve, özel herhangi bir açıklamanın dışında, yeterli neden ilkesini neden doğru saymamız gereksin? Yeterli neden ilkesinin benimsenmesi, değişmenin "açıklamasız" bir "kaba olgu" (brute fact) olabilmesi ihtimalini gözden kaçırmamakta mıdır?[19]

Argümanın ikinci adımı – harekete geçirici şeyler serisinden bir ilk hareket ettiricinin varolduğu iddiasına geçiş – yeterli neden ilkesinin doğruluğu sorununu tekrar ortaya çıkarır. Yeterli neden ilkesi, hareket eden şeyler serisini açıklamamız için, bir ilk hareket ettirici, başka herhangi birşey tarafından hareket ettirilmeyen bir hareket ettirici aramamızı ister. Kabul edildiği üzere, burada argüman çok mahirane bir argümandır. Çünkü, eğer temelde düzenlenmiş bulunan bir seriyle veya kendiliğinden nedenle zihnimizi meşgul edersek, bu serileri açıklamak için seri içinde bir ilk neden düşünmemiz gerekir. Fakat bunun bir açıklama olması gerektiğini nasıl bileceğiz? Eğer seriler kaba olgular ise, bu durumda bir kaba olgu ihtimali hakkında ne söyleyebiliriz?

Eğer yeterli neden ilkesi bize, gerçeklik hakkında bir zorunlu doğru dile getirmemizi söylüyor ise, bu büyük ölçüde sorgulanabilir birşeydir. Eğer o

---

[18] Bakınız William L. Rowe, **The Cosmological Argument** (Princeton: Princeton University Press, 1975), ss. 1–14, ısbatın yeterli neden ilkesine dayandırılmasının tartışması için, özellikle ss. 32–39. Yaptığımız alıntılar için, s. 38.

[19] A. g. e., ss. 15–17.

çok daha mütevazı bir şekilde nedenle ilgili bir önvarsayım/önkabül statüsü talebinde bulunuyor ise, onu gerçekliğe uygulamakla, kendi kendimizi aldatıyor olabiliriz. Ve, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir argümanda, hata ihtimali çok yüksektir. Burada, zorunluluk unsuru taşımayan durumlar için bir neden arayışı, duyulabilir dünyanın ötesine, uygulanabileceği biricik yere, metafizik dünyaya taşınır. Ancak, bir ilk ya da hareket etmeyen hareket ettiricinin bir mevcut metafizik kendiliği icabettirdiğini düşünmek şart değildir.[20]

Bu kontekstte Kant, "şartsız/mutlak zorunluluğun" – bu yüzden herşeyin nihaî taşıyıcısı olarak ihtiyaç duyduğumuz şeydir – insanî akıl için zaruri bir dipsiz kuyu olduğunu yazdı.[21] Akıl, genelde bir varlık/mevcudiyet şartı olarak zorunlu birşeyi varsaymak mecburiyetindedir, fakat o, belirli herhangi birşeyi kendi içinde zorunlu birşey olarak düşünemez. Akıl, gerçekliğin şartsız/mutlak temelini araştırma talebi altına yerleşir; fakat belirli herhangi birşeyi o gerçeklik olarak ele alması yasaklanmıştır. Bir üstün varlık kavramı bazı bakımlardan zorunlu bir kavram olabilir; fakat onun objektif gerçekliği ne ısbatlanabilir ne de yanlışlanabilir.[22]

Kozmolojik argümanın lafzi anlamı, "Tanrı vardır" iddiası ile "Bu Tanrı Tanrı değildir" iddiası arasındaki çözüme ulaştırılamaz bir diyalektikle son bulur. Ebeling, bu gerilimi, metafizik teolojinin güçsüzlüğünün işareti olarak yorumlar. O bu güçsüzlüğü, bizi, Tanrı'nın söz–olay olarak insanî hayata girişine açan şey olarak görür. Kısacası, o, argümanın lafzi anlamının başarısızlığını, Ricoeur'ün metaforun lafzi anlamını tersine çevirmeyi anladığı şekilde anlar: lafzi anlam dahilindeki yorumların terimleri arasındaki anlamlı/önemli çelişki. Ricoeur'ün işaret ettiği gibi, bu çelişki, sözlere/kelimelere bir tür kıvrılma/bükülme, yani, lafzi yorumun lafzi olarak anlamsız olabileceği yerde anlamı sayesinde kurabileceğimiz bir anlam genişlemesi empoze eder."[23]

Aquinas'ın argümanı metafor olarak okunduğunda, lafzî anlamdaki çelişkiler "geriyi/başlangıcı"(backward) ve "ileriyi/geleceği" (forward) gösterirler. Onlar, geriye merkezî Rab Tanrı sembolüne işaret eder. Bu imaj, argümanın anlaşılabilirliği için gerekli ilk kontekste yerleşir, fakat artık günümüz okuyucuları için gerekli argümana destek sağlamaz. Sözkonusu çelişkiler ileriye, argümanın günümüzdeki Tanrı imajı tarafından destek sağ-

---

20 Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), s. 151 (A6io/B&38). Keza bakınız, Robert P. Scharlemann, **The Being of God: Experience and Truth in Theology** (New York: Seabury Press), ss. 5–6.

21 Kant, **Critique of Pure Reason**, s. 513 (A610/B644).

22 **A. g. e.**, s. 531 (A616/B644).

23 Paul Ricoeur, **Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning** (Forth Worth: Texas Christian University Press, 1976), s. 50.

lanan bir yeni yorumuna işaret eder. Bu geriye atıfta bulunmayı, bu kısmın geriye kalan bölümünde tanımlayacağım. Bir sonraki kısımda, Ebeling'in bir metafor olarak okunan argümanının ileriye atıfta bulunma özelliğini tartışacağım.

Thomistik kozmolojik argümanın geriye, Rab/Efendi (the Lord) olarak Tanrı metaforuna nasıl işaret ettiğini belirlemek için Ebeling, argümanı, Aquinas'ın teolojik sisteminin bütünü konteksti içine yerleştirir. O, Tanrı doktriniyle ilgili olan ve doğal teolojinin başlangıcında bulunan ilk kısmı içine yerleşir. Bir bütün olarak teolojik sistemi, konusu itibariyle, hem doğal teolojiyi hem de vahiy teolojisini ihtiva eder. İkincisi, Kitab-ı Mukaddes'in yaratılıştan, İsa Mesih aracılığıyla nihaî şeylere uzanan ana anlatım hattını izler. Vahiy teolojisi, aslında, "bir stilize edilmiş kurtuluş tarihi"dir.[24] Tanrı'nın temsillerine ilişkin genel kavramların hikâyeye, şiire, hukuka, kehanete, hakikate ve vb'ye tercümesi, teolojik geleneğin icadı değildir. Bu süreç, daha önce, kutsal kitap metinleriyle başlar. Bununla birlikte, Tanrı'nın zamandışı özüyle ilgili doktrinin, sistemin başlagıcına, yaratılış öncesine, Tanrı'nın tarihte tezahüründen ayrı bir noktaya yerleştirilmesi kesinlikle teolojik geleneğin ürünüdür. Bu metafizik Tanrı doktrininin sözkonusu konumlandırılışının anlamı nedir?

Ebeling'e göre, Tanrı doktrininin konumlandırılmasının hermeneutik bir anlamı vardır. Metafizik diliyle kitabi dilin karşılaşmasının, dünyayla ilgili doğal tecrübeyle vahyin zuhurunu, herbirinin yalnızca Tanrı vasıtasıyla nasıl mümkün olduğunu göstererek bütünleştiren bu doktrinde merkezî bir önemi vardır. Tanrı hakkındaki metafizik doktrin, vahyin kavranması için zaruri olan hermeneutik önanlamayı tesis etme fonksiyonuna hizmet etti. O, Tanrı'nın özgür eylemlerinin açıklamasından önce Tanrı'nın varolduğunu ve ne olduğunu kavramanın bir kavramsal ve nötr yolunu sundu.[25]

Tanrı hakkındaki bir metafizik doktirinin ifade edilmesi "Tanrı" kavramını, bütün bunlara rağmen, hikâye edici kontekstlerle dinî kontekstlerdeki evinden koparmaz. Üstün varlık olarak Tanrı nosyonu, Yaratılış'ın Rab'bı/Efendisi olarak kutsal yazılara ait Tanrı metaforunun kavramsal tercümesidir; çünkü, o Tanrı'yı, mutlak şekilde dünyadan bağımsız bir Tanrı, zamanın bütün zamanlardan önceki yaratıcısı, tarihin yöneticisi ve hükümdarı olarak resmeder. Gerçekten de, Thomistik argümanın kabulünün sorgulanmamış arkabahçesi, Rab/Efendi olarak Tanrı metaforudur. Doğal teolog bir Tanrı doktrini inşa etmek amacıyla Kitab-ı Mukaddes hikâyesini paranteze aldığında, bu imaj dışarıda tutulmuş olur. Tanrı'nın Rab/Efendi olarak apaçık imajı bir yüce/üstün varlık için gerekli ısbata güç katar.

---

[24] Ebeling, "Exiztenz zwischen Gott und Gott," s. 91.
[25] A. g. y.

Efendi/Rab olarak Tanrı metaforunun Thomistik argümanda etkileyici bir gücünün bulunduğunu nasıl anlayabiliriz? Ebeling, Aquinas'ın önce Tanrı'nın varlığını iddia ettiği, sonra Tanrı'nın özünü tartıştığı ve nihayet kutsal yazılara döndüğü ele alış prosedüründe bir ipucu bulur. Ebeling, mevcudiyet iddiasıyla başlamanın, kimse birşeyin, onun ne olduğunun daha önceden bir önkavrayışına sahip bulunmaksızın varolup varolmadığını sorgulayamayacağı için tuhaf olduğunu düşünür. Ve gerçekten de, zorunlu önkavrayış, Tanrı hakkında konuşmanın İncil'de, itikatta ve ayindeki geleneksel konuşma tarzlarıyla sağlanır. Tamam, ama kitabi söylem ve dinî dil "Tanrı" kavramını birçok farklı ve bazan da çelişkili temsiller ve kavramlar altında kullanır, ancak, egemen metafor ilâhî Efendi metaforudur.[26]

Edward Farley, teolojik düşünmeye ilişkin son dökonstrüksiyonunda, Efendi (veya Hükümdar) olarak Tanrı metaforunun, metafizik teoloji projesinin bizatihi kendisine nasıl destek sağladığını göstermektedir. İlgili metaforun hikâye edici yuvası durumundaki İncil, Tanrı'nın insanlara, kendi eylemleri vasıtasıyla nasıl kurtuluş vadettiğini anlatır. Eğer Tanrı Tevrat ve İncil vasıtasıyla yalnızca Musa ve İsa'nın nesilleri için değil, müteakip nesiller, yani bir süregelen temsilciler silsilesi için kurtuluş istiyorsa bundan, efendilik/hükümranlık metaforunun gerekli olduğu sonucu çıkar. Her temsilci, Tanrı'nın iradesiyle özdeşleştirilmiş olmalıdır. Temsilciler silsilesi, belirli kurucu olaylardan, yazılı kanunlara, doktriner formülasyonlara, dogmatik teolojiye doğru yolalmalıdır.

Piskoposlar/pirler, peygamberler, sürgün, Tanrı'nın İsa'da vücut bulması, oniki havarinin şahitliği, Kitab-ı Mukaddes'e uygun yasalar, doktriner formülasyonlar, bütün bunların tamamı, herbiri Tanrı'nın bizatihi kendi iletişimi ve hikmeti statüsü kazanmasıyla birarada Tanrı'nın Tarihi teleolojik tanzim edişi olarak vukubulurlar. Platoncu ve Aristotelesçi felsefe, onlar kullanılarak Kitab-ı Mukaddes, yani Tanrı'nın Tanrı hakkındaki hakikati gibi, "klasik Helenistik bir tarihdışı değiştirilemez öz fikrindeki" "hakikatin" dogmatik içerik diye adlandırılacağı kavramsal araçlar sağladı.[27]

Efendi/Hükümran olarak Tanrı metaforu, bir insanî hayata giriş örneği olarak anlaşıldığı durumlar dışında, mevcut teolojide ortadan kaybolmaktadır. Metaforun çöküşüne birçok neden gösterilebilir. Bunlardan biri, ilgili metaforun, zirvesindeyken, Holocaust/Naziler'in Yahudilere uyguladığı soykırım ve Hiroşima gibi olaylarda bulunan bunaltıcı bir kötülüğün mevcudiyetiyle temelinin kazılmasıdır. Bir ikinci neden, sonlu dünya resminin, son bulmuş, yaratılış karşısında duran sonsuz bir üstün varlık imajıyla açıklanmasıdır. Bu yüzden, efendilik/hükümranlık imajı artık hiçbir şeyi açıkla-

---

[26] **A. g. e.**, s. 96.
[27] Farley, **Eclesial Reflection**, ss. 94–95.

yamaz. Aquinas'a göre, zamansal ve mekânsal dünya Tanrı'nın sonsuz varlığı tarafından sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte, ısbat, gerçekliğin, sonludan sonsuza, duyumsanabilirden duyular-üstüne kopuşsuz geçişe imkân veren tek sürekli yapısını öngören varsayıma dayanır. Son zamanların düşüncesi artık, bu dünyadan öte dünyaya geçişi sağlayan bir nedensel bağın bulunduğunu varsaymıyor. Bu yüzden, yeni düşünce şartları altında, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir farklı imaj, teolojik tartışmada kendine has bir yolda ilerliyor.

III

> İnsanî varoluş, görünüşe bakılırsa herşeyden önce, peçesi açılmış dolaysız gerçekliği ele geçirme, onu planlama ve ona hakim olma, sahip olma ve katılma, hızla ilerleme ve rekorlar kırma çabasını da içerir. Fakat bu çıplak dolaysızlığı ele geçirme çabası, yalnızca bir işitme ve bekleme sorunu ve bu yüzden bir söz sorunu olan şeyle kavranan varlığımız içinde tutulmadıkça gerçekliği elden kaçırır.
>
> Gerhard Ebeling[28]

Ebeling'in Aquinas'ın argümanını ele alışı, argümanın argüman olarak silinişiyle son bulmaz. Tam tersine, argümandaki çelişkiler ona, yorum için ipuçları sağlıyordu. Ebeling, klasik dogmatik düşünce geleneğinin, bu tarihsel olarak damgalanmış durum içinde, Tanrı hakkındaki otantik kavrayışa bir katkı yapmaya muktedir olduğundan emindi. Tezi, argümanın, Tanrı'nın zorunluluk unsuru içermeyen bir dünyadaki hareket etmeyen hareket ettirici ya da zorunlu varlık olduğu değil, Tanrı'nın konuşmasının, karışıklıklarla dolu insanî varoluş için zaruri birşeyi sağladığı veya insanî varoluş için zaruri birşeye işaret ettiğidir.

Bu ikinci anlamı yansıtan çelişki, Aquinas'ın Tanrı doktrini inşasında işleyen prosedürünün ontolojik varsayımı ile Tanrı'nın tasvirini yaptığı varlığı arasında doğar. Aquinas'ın prosedürü, ilkin Tanrı'nın varolduğunu öne sürmek sonra da Tanrı'nın özünü kavramak için onun varoluş tarzını tartışmaktır. Ebeling, Aquinas'ın prosedürünün gayrimeşru olduğunu ya da zımnî şekilde niyet ettiği dışında birşeyi gerçekleştirdiğini söylemez. Ebeling daha çok, bu prosedürün bizi alışılmışın dışında birşeyle karşı karşıya bıraktığını ve bir ikinci anlamı gösterdiğini ileri sürer. Bu prosedür, Tanrı'nın yalınlığı (simplicity) Tanrı'nın özle varoluş arasındaki bu ontolojik çatlağın/gediğin ötesinde olduğu anlamına geldiğinde, Tanrı'nın varlığı

---

[28] Gerhard Ebeling, **God and Word**, trans. James W. Leitch (Philadelphia: Fortress Press, 1966), s. 23.

hakkında konuşmayı hangi anlamda mümkün kılmaktadır? Aquinas'ın prosedürü, bu gediğe bağlıdır. Ve yine de argümanı, özü varolmak olan Tanrı hakkındadır. Tanrı'nın özüyle varoluşu arasındaki ayırım, Tanrı doktrininin prosedürü açısından belirleyici olduğu için, sözkonusu prosedür, Tanrı'nın tartıştığı varlığıyla çelişecek tarzda sahneye çıkmaktadır.

Çelişkinin hazırladığı bu yorum ihtimali, ısbatın bir söz-olay'ı tescil etmesidir: dilin derinlikleriyle bir tecrübeyi tescil etmesidir.[29] Tanrı'nın varlığı tartışmasını Tanrı'nın özü tartışmasından ayırmak, ısbatın bir sonlu insanî durumla – ki burada varoluş herhangi bir zamanlarüstü özün varoluşu durumundan farklıdır – sınırlandırılması ihtimaline işaret eder. Aquinas'ın beş delilinin herbiri, birşey tarafından sarsılan varlığın tecrübesinden kaynaklanır. Onlar, şeylerden nasıl kuşku duyulabileceğine ilişkin tecrübeden doğarlar. Her inanç ya da inançsızlık, Tanrı hakkında ve Tanrı ile ilgili her konuşma, bu tecrübeden yola çıkarak ilerler.

Argümanın adımlarını insanî varoluş içindeki bir hareket olarak yorumlayarak Ebeling, lafzi iddiaları yıkılırken argümanının amacına daha da yaklaşır. Hareketten elde edilen delil, Tanrı'nın insanî gerçekliğe girişini yansıtır. Bunu göstermek, Ebeling'in Aquinas'ın argümanının üç adımına ilişkin yorumunu ayrıntılarıyla ele almamı gerektiriyor.

İlk adımda Aquinas, her hareket eden şeyin, bir başka şey tarafından hareket ettirildiğini öne sürer. Ebeling bu adımı, bir temel dünya-da-olma tecrübesi modeli ya da paradigması olarak yorumlar. Şeylerle aslî karşılaşmamızda, bu varlıkların dışında bulunan şeyi, onların mahrum bulundukları şeye binaen sorgulamaya davet ediliriz. Şeyler/kendilikler, kendilerinin dışındaki/ötesindeki başka şeylere işaret ederler ve aynı şekilde bu başka şeyler de kendilerinin dışında/ötesinde şeylere atıfta bulunurlar. Dünyanın dünyevîliği kendisini, herşeyin başka herşeyle bağlantısının bulunması tarzında gösterir. Ayrıca, dünyevî varoluşu, onun sorgulanabilirliği, yani sorgulanmaya açıklığı karakterize eder. Dünyevî tecrübe, dünya-da-olmanın anlamına ilişkin sorulara açıktır ve bu en az iki nedenle böyledir. İlkin, bütün dünyevi şeyler birbirlerine bağımlı bulundukları için herbiri, olmama (nonbeing) noktasındadırlar. Her varolan şey, "sorgulanmaya değer olmakla olmamayı birarada barındıran varlık"tır.[30] İkincisi, herşey serideki kendisi dışındaki şeyleri gösterdiği için, dünyaya ilişkin tecrübemiz, ziyadesiyle zamansaldır. Dünyada olmak, elde mevcut şeylerin birbirine bağımlılığını zamansallaştırmaktır. Sonluluk ve zamansallık, dünyada olmanın anlamı sorununu doğurur.

---

[29] Ebeling, "Exiztenz zwischen Gott und Gott," ss. 97–100.
[30] A. g. e., s. 98.

Dünyeviliği, yani şeylerin birbirine bağımlılığını sorun haline getiren nedir? Ebeling, bu açık soruyu sormaz, yalnızca insanî varoluşun sorgulamaya açıklığından sözeder. Analizine hayat veren klasik metin, Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'da dünyanın dünyeviliğiyle ilgili tartışmasıdır.[31] Heidegger insanî varlığı veya bu-dünya-içinde-varlığı, çeşitli varlık tarzlarının anlamını gösteren bir gösterge/işaret olarak yorumlama teşebbüsünde bulundu. O bununla, bu anlamı bir açık kavrayışla formüle etmeyi umuyordu. Heidegger'in başarısız **Varlık ve Zaman**'ı tamamlama teşebbüsü onun, bu-dünya-içinde-varlık olan insanın temel anlamının, yorumlanamayacak bir gösterge/işaret olduğunu teşhise sürükledi. "Bu gösterge/işaret, yorumsuz kalır."[32] Dünyevî tecrübe, kendi ötesini göstermeye açıktır. Fakat onun gösterdiği şey hiçbir şeydir – hep göstermek dışında hiçbir şey. Heidegger'e göre, insanî açıklığın gösterdiği bu hiçlik, bütünüyle hiçbir şey değildir. İnsani açıklığa refakat eden bütün bir gerçeklik karşısındaki ruh durumu ya da bütün bir gerçekliğe köklü akort edilmişlik nedeniyle hiçlik fiilen tecrübe için bir pozitif veriye dönüşür. Heidegger için bu ruh durumu ya da akort edilmişlik, bütünüyle duygusal bir ruh durumu değildir, tersine hakiki bir tecrübe tarzıdır. Argümanın ilk adımında ifade edilen dünyanın sorgulanabilirliğiyle özdeşleşen bu ruh durumu endişe/kaygı ya da **Angst**'dır.[33]

İkinci adımda Aquinas, bir ilk hareket ettirici, sonsuz geriye çekilişi durduracak bir nihaî terim bulunması gerektiğini iddia eder; çünkü, sonsuza kadar ilerlemek imkânsızdır. Ebeling Aquinas'ın buradaki mantıksal sıçrayışını, varoluştaki bir hareketin ifadesi olarak yorumlar. Dünyanın sorgulanabilirliğine açıklığımızın bizi karşı karşıya bıraktığı hiçliği aşan birşey vukubulur. Henüz bilinmeyen bir şekilde, sonlu olan varoluşta tezahür eder ve bu tezahür, dünyadaki iç bağlantıların bitip tükenmez izlenişini iptal eder.[34] Başka bir söyleyişle, Ebeling, kendisiyle başıma birşeyin geldiği bir olaya, insanî olayın dünyeviliğini ortadan kaldırmayan, aksine beni acı çekmeye ve onu kabule muktedir kılan bir olaya başvurur. Bu işaret edici söz–olay'da bana, kaygıyı aşmamı sağlayacak cesaret verilir. Bu tür bir varlığın gücünün ya da anlamın mevcudiyetinin insanî varoluşa girişi, insanî sonlu açıklığı ortadan kaldırmaz, aksine, aktivitelerimi otantik biçimde zaman-

---

[31] Martin Heidegger, **Being and Time**, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), 14–18. kısımlar, ss. 91–114.

[32] Martin Heidegger, "Was heisst Denken," **Wortrage und Ausatze** (Pfullingen-Günther Neske, 1954), s. 136.

[33] Martin Heidegger, "What Is Metaphysics?" trans. David Farrell Krell, **Heidegger, Basic Writings**, ed. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977), ss. 91–112.

[34] Ebeling, "Exiztens zwischen Got und Got," s. 99.

sallaştırma, en büyük imkânlarımı gerçekleştirme, geleceğim karşısında sorumluluk üstlenme yeteneğimi garanti altına alır.

Ebeling'in varoluşla ilgili yorumunu, dile atıfta bulunarak anlayabiliriz. Dil düşünmenin ve varlığın ortamı (medium) olduğu için, dilin ontolojik yapıları varlığın imkânlarını gerçekte oldukları gibi yansıtır. Dille yaşanan temel tecrübeler, varlığın anlamıyla ilgili temel kavrayışları yansıtırlar ve kaydederler.[35] Aquinas'ın argümanının ilk adımında, dünyevi varlığın iç bağlantılılığının farkına varılmasına tekabül eden lingüistik tecrübe, sözlerin/kelimelerin birbirleriyle bağlantılılığıyla ilgili tecrübedir. Yalnızca konuşulabilen şeyler olarak sözler/kelimeler, sonu gelmez biçimde başka sözlere atıfta bulunurlar. Bir sözlükteki kelimelerin iç bağlantılılığı – sözlükte her kelime diğer kelimelerle tanımlanır – bir sistem olarak dilin anonimliği ile ilgili birşeyi sergiler. Sözlerin birbirleriyle iç bağlantılılığı, dilin bütünü olamaz; dil, dilden başka/dil dışında birşeye açık olmadıkça, hakkında konuşabileceğimiz hiçbir şeyimiz yok demektir. Kelimeler, varlığın dile açılması durumundaki Kitab-ı Mukaddes (the Word)'teki ya da dilin derinliğindeki temellerine işaret ederler.

Bir ilk hareket ettiricinin çıkarıldığı ikinci adımda da keza, bu ikinci adıma tekabül eden bir lingüistik imkân vardır. Kelimelerin/sözlerin iç bağlantılılığı içindeki bitmek bilmeyen hareket, yalnızca konuşulabilir şeyler, her nasılsa bize dilin sonsuz anlamı dile getirme gücünü ifşa ettiklerinde durma noktasına gelir. Heidegger'in dile getirdiği üzere, temel insanî varoluş imkânını, bu tür bir dil bağışı/lütfu açar.[36] Ebeling için, sözün insanî varoluşa girişi, bir otantik geleceğin projeksiyonunu mümkün kılar ve böylece, gerçekte olduğum kendim olma imkânını ortaya çıkarır. Bu, sözler/kelimeler, bir dil kullanıcısı olarak sorumluluğunu taşıdığım sınırsız bir söz gücünü ifşa ettiklerinde gerçekleşir. Ebeling şunları söyler: "Dilselliği içindeki insan, kendi kendisinin efendisi değildir. ... O, kendisine ait olmayan sözün gücüyle yaşar ve aynı zamanda, benzer şekilde kendisinin olamayan söz gücünün susuzluğu içindedir."[37] Söz'ün /Kitab-ı Mukaddes'in insanî varoluşa girişi, bir ilk hareket ettirici çıkarımında bulunulmasının varoluşsal anlamıdır. Söz insanî varoluşa söz dışında birşey olarak girer, fakat sözlere/kelimelere, kelimeler vasıtasıyla anlamlı bir dünya verir ve kelimelere destek olur.

---

[35] Bakınız David E. Klemm, **The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur: A Constructive Analysis** (Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 1983), s. 146.

[36] Martin Heidegger, **On the Way to Language**, trans. Peter D. Hertz (New York: Harher and Row, 1977), s. 31.

[37] Ebeling, **God and Word**, s. 29.

Üçüncü adımda Aquinas, ilk hareket ettiricinin Tanrı'yla özdeş olduğunu savunur. Ebeling bunu, bir ısbatlama işleminin sonucu olarak değil, kişinin kendi kendisi için icra etmesi gereken bir hareket olarak yorumlar: inanç diline sıçrama. Aquinas'ın ilk hareket ettirici, ilâhî hükümran imajının metafizik muadili olarak gördüğü şeyi Ebeling, dilin ya da Kitab-ı Mukaddes'in (the Word) derinliğinin mevcudiyetine giriş olarak anlar. Fakat herikisi de bu noktada Tanrı'ya bir söz olarak başvurma niyetindedir.

Ebeling neden Tanrı'yı söz-olay'la bağlantı içinde kullanmaktadır? Bu soruya, Tanrı'nın varlığıyla ilgili Thomistik argümanın rayiçteki yorumunun, bu tür bir ontolojik insanî hayata giriş olayı ihtimali için bir zımnî argümanı kendisiyle birlikte nasıl taşıdığını göstererek cevap vermeme izin verin. Aslında bu, "Tanrı'nın varolduğu" iddiası konusunda, insanî hayata giriş metaforu etrafında inşa edilmiş bulunan bir yeni argüman olacaktır. Keza o, böylece, kendi kendisinin bilincinde olmayan bir argüman olacaktır; çünkü başarısı, kendi kendisinin tersyüz olmasına bağlıdır.

IV

> Tanrı'dan sözetmeksizin ötekilikten/başkalıktan, veya ötekiliğin temelinden ve nihaî temelinden sözedemeyiz. Tanrı'dan sözederek biz, ötekiliğin kesinliğinden, kendisinden bütünüyle başka olacak bir ötekilikten sözederiz.
>
> Thomas J. J. Altizer[38]

Çağdaş teolojideki hermeneutik gelenek zımnî biçimde, "Tanrı vardır" teziyle ilgili kendi argümanını ileri sürer. Bu argümanının iki kısımdan oluştuğu anlaşılmaktadır. Birincisi, öne sürülen iddia, söz-olaylar'la tecrübelerimizin bulunduğudur. Sözler/kelimeler zaman zaman, anlamlandırma ve iletişim araçları olmayı durdururlar ve dilin kendi kendisini-takdiminin ortamı (medium) haline gelirler. Bu örneklerde, Heidegger'in ifadesini kullanmak gerekirse, "Dil konuşur." Bu tür olaylarda, biz işiticiler ya da dinleyiciler olarak, öylesine söylenen şeyin konusu içine çekiliriz ki, konu işitmede ya da konuşmada gerçekleşir ya da icra edilir.[39] Bu iddianın temi-

---

[38] Thomas J. J. Altizer, **The Self-Embodiment of God** (New York: Harper and Row, 1977), s. 31.

[39] Martin Heidegger, "Language," **Poetry, Language and Thought**, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper and Row, 1971), ss. 187–210. Keza bakınız Hans-Georg Gadamer, **Truth and Method**, trans. and ed. Garret Barden and John Cumming (New York: Seabury Press, 1975), ss. 431–47.

natı, dilin yalnızca gerçekliği anlamlı ifade yoluyla kavranmasının aracı değil, aynı zamanda gerçeklikle karşı karşıya gelişin de aracı olduğudur. Dil, hem insanî düşünüşün hem de insanî tecrübenin ortamı (medium)dır. Dünyayı göstermemizi mümkün kılan da, dünyaya kendisini gösterme imkânı veren de dildir. Dil aracılığıyla bu tür bir karşılamanın sınırında duran şey, benim tarafımdan konuşulan ya da okunan sözler vasıtasıyla varlığın bütünüyle bağlantı içindeki en otantik varlığımın takdimidir.[40] Argümanın bu aşamasında dilin doğasına ilişkin bir analiz, bu tür bir söz-olay'ın gerçekten mümkün olduğunu gösterecek şekilde ortaya konulmuş olmalı ve örnekler, lingüistik maletme olaylarının fiilen gerçekleştiğini gösterecek şekilde sergilenmelidir.

İkincisi, argüman söz-olay'ı Tanrı'nın tezahürüyle özdeşleştirir. "Dil" varlığın bütünüyle ilişki içinde beni doğrulayacak ve benim otantik varlığımı gösterecek şekilde "konuştuğu" zaman, "Tanrı varolduğunu " da dile getirir.[41] Bu tür bir özdeşleştirmenin teminatı, söz-olay'ın tecrübesinin, insanî varoluşun açıklığına giren saf ötekinin de tecrübesi olmasıdır. Varlığın ortamı olarak dil, yoku var, varı yok kılar. Ötekiliği ifşa eder ve "Tanrı" ile kastedilen şey, saf ötekiliktir/başkalıktır. Genellikle tecrübemizi, sonluluğu belirleyen çatlak/gedik lekeler: sonlu bir ben, sonlu bir nesne ya da sonlu bir başka ben karşısında durur. Fakat söz-olay'da, tecrübedeki gedik, korunduğu ölçüde aşılmıştır da. Bu, açılış olayının "ben"i kendi içine çekmesi ve bu "ben"i, "ben," bir varlık mahalli olarak kimliğinin bilincini korusa bile, çok yüksek bir sübjektiviteyle – söz-olay'ın sübjektivitesiyle – bütünleştirmesi demektir. Sonluluğun sonluluk içindeki aşkınlığının tecrübesi, sonludan çok mutlak öteki olan şeyin tecrübesidir. Bu, ötekiliğin insanî varoluşa girişidir ve Tanrı bu ötekiliktir.

Fakat bu, keza, argüman olmayan bir argüman olmalıdır. Eğer o herhangi bir tarzda, tecrübeden tanrının varoluşuna atlayan bir argüman olma iddiasında ise, zarureten bir argüman olmayı başaramaz. Dini tecrübeden tanrıya sıçrayan bir argüman kendi kendisini iptal eder; çünkü, Tanrı'nın varolup varolmadığı sorununa, sahip olduğunu iddia ettiği ve bu yüzden ilâhî varlığın üzerine çıkardığı bir kriter temelinde cevap verir.[42] Kriterin tatbikinin biza-

---

[40] Bu yüzden, bana söylenen sözler, onları başkasından aldığım zaman, benim kendim olmamı mümkün kılarlar ya da bana kendim olma gücü verirler. Robert P. Scharlemann "Günaydın" ya da "Keyfine bak" örneklerini zikreder; bunlar, belirli durumlarda kişiye gerçekten de bu sözleri duymadan önce kendisinin dışında bulunan ya da kavrayışının dışında bulunan bir cesaret verirler. Bakınız, "Being Open and Thinking Theologically," **Journal of the American Academy of Religion** 48 (1981): 118.

[41] Ebeling, **God and Word**, s. 38.

[42] Scharlemann, **The Being of God**, ss. 62–63, 94–95.

tihi kendisi, ilâhî varlığın tecrübe dahilindeki arayışının yolunu keser. Bir kriteri karşılama şartına bağlı ilâhî varlık, ilâhî konumunu yitirir.

Bu problem, kafa yorma ve dinî tecrübe arasındaki ortadan kaldırılamaz çatışmada ikâmet eder. Dini tecrübe konusunda belirli herhangi bir iddiası bulunan kafa yorma, żorunlu olarak, Tanrı'nın tecrübe nesnesi olmadığı yargısına varmalıdır. Bu, söz-olay'ın Tanrı'nın bir görünüşü/tezahürü olduğu argümanının canalıcı iddiası için de geçerlidir. Bu, söz-olay'ın vukubulabileceğini ve vukubulduğunu öne sürebilsek de, dildeki ya da belirli herhangi bir metindeki belirli herhangi bir olayın gerçekten söz-olayları olduğunu ve dolayısıyla kutsal olaylar ya da metinler olduklarını söyleyemeyeceğimiz anlamına gelir.

Bunun teolojide hakikat/doğru ihtimali için ima ettiği şey nedir? Geleneksel dogmatik teolojiden hermeneutik teolojiye geçişle biz, hakikat hedefini, bilinemez hakikatin yeni anlamlarını geliştirme hedefiyle mi değiştirdik? Başka bir söyleyişle, geleneksel teolojik sistemden (Efendi/Hükümran metaforunun yön verdiği teolojik sistem) son zamanların teolojik düşüncesine (ötekilik/başkalık metaforunun yön verdiği teoloji) geçiş, hakikati, iddia ile gerçeklik arasındaki mütekabiliyet olarak bırakmayı gerektirir mi? Bu geçiş, hakikatin yeni anlamın açılması olarak daha zayıf bir formunu benimsemeyi gerektirir mi? Teolojik argümanın retoriğinde, gerçeklik hakkındaki iddialardan söz-olaylar'ın yorumları lehindeki değişme, akademik teoloji kendi kendini, metafiziği reddiyle birlikte, teslimiyetçi olmayan bir teoloji için biricik mümkün destekten mahrum mu bırakmaktadır? Teoloji bu hamleyle teslimiyete mi indirgenmektedir? Bütün bu sorular, geleneksel teolojik sistemin rasyonalitesi ile hermeneutik teolojinin kullandığı rasyonalite türü arasındaki farklılıklardan doğmaktadır.

Walter R. Fisher, geleneksel rasyonalite ile hikâye edici rasyonalite arasında yararlı bir ayırım yapar.[43] İlki Aquinas'ta işbaşında, ikincisi Ebeling'de işbaşındadır. Geleneksel rasyonalite, Fisher'ın insanî iletişime has rasyonel dünya paradigması diye adlandırdığı şey içinde işler. O kısmen, insanların temelde rasyonel varlıklar olduklarını, argümanın insanî karar almanın ve iletişimin paradigmatik tarzı olduğunu, dünyanın ilkece çözümleri mümkün bir mantıksal problemler serisi olduğunu varsayar. Geleneksel rasyonalitenin fonksiyonel ilkesi, istişaredir (deliberation). Diğer taraftan, hikâye edici rasyonalite, Fisher'ın hikâye edici iletişim paradigması diye adlandırdığı şey içinde işler. O, insanların temelde hikâye anlatıcılar olduklarını, "sağlam/iyi nedenler" sunmanın insanî karar almanın ve iletişimin paradigmatik tarzı olduğunu, sağlam/iyi nedenlerin

---

43 Walter R. Fisher, "Narration as a Human Communication Paradigm," **Communications Monographs 51** (1984). !–22, özellikle 4–9.

farklı durumlarda ve türlerde farklı biçimler alacağını varsayar. Temelde dünya, hayatımızı anlamlı kılmak amacıyla aralarından tercihte bulunmamız gereken bir hikâyeler serisidir. Hikâye edici rasyonalitenin fonksiyonel ilkesi, dünyamızı kuran hikâyelerin karakterlerinin ve olaylarının birbirleriyle özdeşleştirilmesidir/aynileştirilmesidir.

Metafizik teolojiden hermeneutik teolojiye geçiş, geleneksel rasyonaliteden hikâye edici rasyonaliteye geçişi icabettirir. Yine de hermeneutik teologlar, geleneksel rasyonaliteyi terketmezler, onu tamamlayarak rölativize ederler daha çok. Bu değişmenin radikalitesi, kolayca aşırı ölçüde vurgulanmış olabilir. O, herşeyden önce, bir rasyonaliteden uzaklaşma akımı değil, bir vurgu değişmesidir. Heriki durumda da, bu iki paradigma her ne kadar sağlam/iyi nedenlerin nasıl üretilecekleri konusunda farklılıklar taşısalar da, kararlar için iyi/sağlam nedenler aranır. Geleneksel rasyonalite onları, konunun objektifleştirilmiş/nesnelleştirilmiş bilgisi vasıtasıyla üretir. Hikâye edici rasyonalite iyi/sağlam nedenleri, resmedilen varoluş tarzlarında içkin/mündemiç, mit'te, tarihte, biyografide, kültür ve karakterde yaşayan normları anlayarak ve eleştirel biçimde ayırarak tesbit eder. Herikisi de, iddia edilen şeyle fiilî olan şey arasındaki mütekabiliyet olarak hakikatin/doğrunun peşindedir.

Metafizik teolojiden hermeneutik teolojiye geçiş, akademik teolojinin amaçlarından feragati temsil etmez. İki neden, hermeneutik teolojinin, teslimiyetçi teoloji halinde çözülüşünü önler. İlkin, söz-olay üzerinde odaklaşan bir teoloji dinî metinlerin yeniden aktarılması ve düşünülmesiyle sınırlanamaz. O, hem bir söz-olay'ı nakleden metinlere hem de metinlerin yansıttığı varoluş tarzlarına yönelir. Bu yüzden o, genel metnin tutarlılığı kriterine ve metnin anlamının otantik insanî varlığın bağımsız şekilde türetilmiş tasvirleriyle tekabüliyetine rıza gösterir. İkincileyin, Ötekiliğin insanî varoluşa girişi metaforu, geleneksel rasyonalitenin iddialarla iddiaların atıfta bulundukları şeyler arasındaki mütekabiliyet yasasıyla, söz-olay-lar'ın doğruluğunu test etmenin bir gizli kaynağını içinde barındırır. Gizli kaynak, ötekilik imajındaki kendi kendini-iptal eden unsur: öteki, kendisinden bile başka birşeydir.

Bir metinde kaydedilen belirli herhangi bir söz-olay'ın Tanrı'nın tezahürü olup olmadığını sorarsak, aşağıdaki asgari kriteri kullanırız. Söz-olay, Tanrı'nın bir tezühürü olarak bir kişiye ya da cemaâte damgasını vurmalıdır. O bunu, dilin gücünü, yani Tanrı'nın ötekiliğini sunarak yapar. Bu deneysel kriterle ilgili problem kaçınılamaz biçimde, bu ölçüde etkilenmeyen bir başka kişinin ya da cemaâtin varolmasıdır. Fakat eğer sözün gücünü sunan imaj ya da metafor aynı zamanda kendisinin ilâhî olduğunu reddediyorsa, bu durumda, söz-olay'ın doğruluğu belirlenmiş olur. Eğer geleneksel rasyona-

lite içinde işleyen kafa yorma/düşünme bir söz-olay'ın Tanrı'nın tezühürü olup olmadığını soruyor ise, bunun cevabı kaçınılamaz biçimde "hayır"dır. Bu cevap, yabancıyla ve söz-olay'ın kendisiyle uyumludur. Tanrı'nın, Tanrı'nın sembolü olduğunu reddeden yaşayan bir sembolü, hikâye edici rasyonalitenin ifşa edici hakikatini ortaya çıkarır ve geleneksel rasyonalitenin hakikatiyle birleştirir.[44]

Tanrı'nın kendi kendini reddeden örneklerini yorumlama ihtimali hermeneutik teolojiyi, "Tanrı"nın varolduğunu" öne sürmeye yetenekli kılar – hiçbir sembol, söz ya da olay harfiyen Tanrı olmasa bile. Bu argüman meşru şekilde kullanılabilir, çünkü bizi, metafizik "Tanrı vardır" iddiasına ya da hatta bu iddianın reddine götürmez; herikisini de içine alan hakikate götürür: Tanrı, kendi kendisini sözü vasıtasıyla varetme olayı dışında Tanrı olmayan şey olarak Tanrı'dır.[45] Bu formülasyon, Tanrı'nın tezahürleriyle ilgili bir potansiyel tanıklık plüralitesini doğrularken, Tanrı'nın birliğini ve gizemini de muhafaza eder. Dahası, bu tezahürleri sınırlayan iddiaları da imkânsızlaştırır.

---

[44] Bu konunun başka bir tartışması için bakınız Paul Tillich, **The Dynamics of Faith** (Harper and Row, 1957), ss. 95–98. Bakınız keza Scharlemann, **The Being of God**, ss. 177–83.

[45] "Tanrı Söz olarak Tanrı'dır" ile ilgili tam bir tartışma için bakınız Scharlemann, **The Being of God**, ss. 153–83.

Retorik, Tekstüalite ve Sosyolojik Teoride Postmodern Dönüş*

Richard Harvey Brown

Son on yılda "retoriğe dönüş", insan bilimlerinde önemli bir entellektüel akım haline geldi. Sosyal ve kültürel gerçekliğin, ve sosyal bilimlerin kendilerinin, lingüistik inşalar oldukları basmakalıp bir görüşe dönüştü. Giderek yalnızca toplum bir metin olarak görülmekle kalmıyor, aynı zamanda bilimsel metinlerin kendilerine de retorik yapılar olarak bakılıyor. Bu retorik bakış açısında gerçeklik ve doğru, temsil pratikleri, retorisyenler (rhetor) ve hitabettikleri insanların yorumlarınca şekillendirilir. Bu görüş, postyapısalcılık, eleştirel araştırma retoriği ve bilimin sosyal inşası (veya yeniden inşası) kontekstlerinde ikamet ediyor olabilir. Bütün bu düşünce eğilimleri basit akıl ve inanç ayırımını veya düşünce ve düşüncenin ifadesi ayırımını reddeder. Aksine bilginin, tarihsel olarak gelişen ve politik olarak kurumlaşan insanî iletişim eylemince poetik ve politik olarak teşkil edilerek "yapılan" birşey olduğu düşünülür.

Bu bakış açısı içinde, realistik temsiller numenal nesnelere tekabül ettikleri için değil, ortodoks yazma ve okuma pratiklerine uydukları için doğru tanımlara dönüşürler. Bu yüzden teoriler, nesnelerin anlamlarını ve değerlerini aldıkları pratikler olarak görülebilir yalnızca; onların bütünüyle dışında yeralan bir gerçekliğin temsilleri olarak değil. Gerçekten de, bir teorik temsil objektif doğru sayıldığı ölçüde, sözkonusu teorinin inşa yöntemleri de o kadar şeffaf tarzda işleyen kabul gören yöntemler haline geldikleri için ona bu şekilde bakılır (Shapiro 1988, s. xı). Sözün gelişi, eğer

* Bu metin, Seidman, Steven (ed.), **The Postmodern Turn/ New Perspectives on Social Theory** (Cambridge University Press, Cambridge, 1995), ss. 229-241'den alınmıştır.(H. Arslan)

bir çizelgeyi göstererek onu "Birleşik Devletlerdeki Gelir Dağılımı Çizelgesi" diye adlandırırsak, bu çizelgenin, insanların sahip oldukları veya yaptıkları şeylerle kesin bir eşdeğerliği bulunduğunu varsayarız. Yani, çizelgenin realizmini, istatistiğe ilişkin anlayışlarımızdan, demografik araştırmadan ve bu imajı görme ve okuma tarzımıza kılavuzluk eden sosyal teoriden bağımsız birşey olarak görürüz. Bununla birlikte her temsil daima, bir bakış çerçevesi içinde, bir görüş noktasından tasvirdir. Mutlakçı sosyolojik doğru anlayışları yalnızca, sosyal olarak "temsili oluşturan" ve bu yüzden temsillerin zorunlu kısmiliklerini reddeden temsil tarzlarına has anlayışlardır. Olgu ile kurgu arasında yapılan ayırımlar bu şekilde, herikisi de iletişim eyleminin ürünleri ve iletişim eyleminin kaynakları olarak görüldüğü için, aynı zamanda herikisi de farklı grupları, çıkarları/ilgileri, ideolojileri ve tarihsel empoze etme tarzlarını temsil eden gerçeklik temsilleri olarak görüldüğü için ılımlı ayırımlara dönüşmüştür. Doğrunun inşa edilme ve yeniden inşa edilebilme tarzlarını, metinsel ve politik pratikler arasındaki ilişkinin karmaşasını çözerek kavrarız.

Doğruya ilişkin önceden imtiyazlı söylemlerin bu tür bir göreceleştirilmesi/rölatifleştirilmesi karşısında, birçok insan yeni bir etik ontoloji ve normatif epistemoloji yaratılması umudu taşırken, başka birçokları da yasavari bilginin kaybedilen temellerinin nostaljisini yaşarlar. Yani, dökonstrüktif eleştiri işini yaptıktan sonra bile biz hâlâ, rasyonel herhangi bir moral tutumun merkezî unsurları olarak kurumlaşan bilme/kavrama otoritesinin ve icadedilen pozitif değerlerin meydan okumasıyla karşı karşıyayız. Bu yüzden ihtiyaç duyduğumuz şey, bugüne kadar gerçekleştirilmiş bulunan dökonstrüktif, retorik çabanın eleştirel bir değerlendirmesi, onun tarihsel söylem cemaâtleri dahilinde anlaşılabilirlikle diyalèktik ilişkisi ve bu tür akademik söylemlerin daha geniş kendi politik üretim kontekstlerini nasıl hem yansıttıklarının hem de etkilediklerinin daha açık bir analizidir. Başka bir söyleyişle, sosyolojik analizi, yöntemlerin örtüsünü kaldırmak için, sosyologlar ve yurttaşlar olarak kendilerine başvurarak gerçek ve normal saydığımız, sorgulamaksızın ve hatta farkında bulunmaksızın benimsediğimiz şeyleri kodladığımız yöntemlere teşmil etme ihtiyacı duyuyoruz.

O nedenle bu postmodernist proje sosyolojik faaliyetimizin yöntemlerini, nesnelerini ve hatta sosyoloji anlayışlarımızın kendisini kökten değiştirme potansiyeline sahiptir. Özellikle de, epistemolojinin postmodern karşı-değerlendirmesi (transvaluation), bilimin, bilginin ve hatta aklın kendisinin yapısıyla ilgili en değerli inançlarımızı terketmemizi sağlar. O bunu, bizi önce bilginin ve bilimsel araştırmanın geleneksel temellerini sorgulamaya yönelterek yapar; sonra da bizden, akabinde teorinin ve araştırmanın ne olduğunu metateorik açıdan yeniden tanımlama sorunuyla karşı

karşıya kalırken **retorik** bir tavrı benimsememizi ister. Bu yüzden amaç, entellektüel bakımdan daha refleksif, politik bakımdan daha sorumluluk taşıyan bir sosyolojik pratiği tanımlamak olacaktır.

Postmodernistler, modernist geçmişte, bilimin ve bilginin nasıl oluştuklarına ilişkin anlayışımızın doğru ve doğrunun ifade edildiği vasıta arasında bir farkedilmiş iki kutupluluk ve hiyerarşiye bel bağladığını öne sürer. Temel arayıcı epistemoloji ve modern bilimsel yöntem, objektif doğrunun, onu nakletmek için kullanılan sembollerden bağımsız olarak varolduğunda ısrar etmiştir. Bu ayırma işleminde akıl otorite açısından, kendisini dile getiren haricî ifade sistemlerinden daha üstündü.

Aydınlanma'dan beri bilim, "retorik olanın" tanım gereği doğrudan ontolojik ve epistemolojik olandan ayrı olduğu şeklindeki bir doğruluğu kendinden menkul varsayım üzerinde gelişti. Tersine, postmodernler, modernist metateorinin otoritesinin yerine bir retorik bilim anlayışını ikame ederler. Onlar geleneksel iki dala ayrılmış doğru ve ifade etme, **doksa** ve **episteme**, rasyonalite ve dil, görünüş ve gerçeklik, anlam ve metafor hiyerarşilerini biraraya getirerek radikal biçimde rölativize ederler. Onlar bunu, bilginin **ne** olduğundan çok bilginin **nasıl** ortaya çıktığı, bilginin mantıksal ve empirik icaplarından çok poetik ve politik imkânları konularında odaklaşarak yaparlar.

Bu tür odak değişiklikleriyle bilgi sembolik inşa eylemi içine yerleştirilir ve artık sembollerin hizmetine amade bir uşak olarak aktardıkları birşey olarak görülmez. Sosyal gerçekliğin bilgisi, yalnızca objektif bir ürün olarak görülmez; aynı zamanda, iç yapısıyla ikna edici bir sembolik süreç olarak da görülür. İnsanlar doğruyu bilimsel olarak meşrulaştırarak değil, daha çok retorik olarak icra ederek **yasalaştırırlar** (enact). Doğru hakkındaki bilgimiz, dilin dışında yeralan bir gerçekliğe dayanmaz; çünkü rasyonalitenin kendisi, insan retorisyenlerin tarihsel inşası ve kullanımıyla sır olmaktan çıkarılarak yeniden oluşturulur. Mantık ve akıl, mutlak ve önceden varolma yüklerinden kurtarılarak tarihin ve eylemin yaratıcı ve kontekstüal ağına yerleştirilir. (Brown 1987, 64-79). Mantığın uzmanlar dışındaki herkese kapatıldığı konuşma ve rekabet alanı böylece, izleyiciye, hikâye ediciye ve tarihsel mümkünlükler (contingency) karşısında makûl yargıya vurgularıyla birlikte, retoriğe açılır.

Bunu yaparak postmodernizm sosyal teorinin ve sosyal araştırmanın göndemini açıklama ve doğrulamadan, rehberlik etmeyi ve kendi kendilerini ve birbirlerini ikna etmeyi amaçlayan araştırmacıların/retorisyenlerin diyaloguna kaydırır. Retorik doğru, çizgisel ve hiyerarşik metateorik bir plana (kopyaya, çev.) göre keşfedilmiş bir sabit kendilik değildir; aksine, içinde "teorisyenlerin", "sosyal bilimcilerin", "aktörlerin" ve "eleştirmen-

lerin" nisbeten birbirlerinin yerini alabilir hale geldiği sürekli işleyen self-refleksif bir cemaât içinde icadedilir (Burke 1964; Rorty 1979). Bu sosyolojik faaliyet resmi, teorinin ve yöntemin eleştirisinin, tam da teorilerin ve yöntemlerin kendileri evrenselleştirilemeyeceği için her durumda eli kulağında olması gerektiğini öne sürer. Bu görüş, bilgiyi kendi –özneler olarak kendimiz ve disiplinle ilgili nesneler olarak alanlarımız olarak kendimiz – retorik inşamız olarak görmemizi ve dolayısıyla retorik bilinci ve retorik farkında olma pratiğini devam ettirmemizi ve uygulamamızı gerektirir.

Sosyolojik Teori İçin Bir Postmodern Retorik

Sosyolojik teorinin postmodern eleştirisinin statüsünün, eski retoriğin alanı sorununa göre çerçevesi çizilebilir. Eğer, retoriğin kamu hayatının mümkünlüklerini (contingencies) ele alıyorken, bilimin uzmanlaşmış, bir ölçüde özel kesinlik amacında bir teorik araştırma pratiği olduğu yolundaki Aristotelesçi görüşü benimsersek, o zaman retoriğin ve herhangi bir metinsel dökonstrüksiyonun nüfuz alanı sona erecek demektir.

Tam tersine, eleştirel araştırma retoriği, felsefî-bilimsel araştırmayı sınıflandırmayı denemiştir. Bu tür sınıflandırma için tam bir entellektüel doğrulama bizim, Platon'un sofistlerin retorik epistemolojisiyle giriştiği tartışmayı yeniden ele almamızı, Cicero ve Ortaçağ Kilisesi aracılığıyla Aristoteles'ten Aydınlanma'ya felsefe-bilim ile retorik arasındaki katı disipliner ayırımın bir sonuç olarak doğuşunu ve sürdürülüşünü, felsefenin hemen her zaman zirvede ikametiyle birlikte yeniden değerlendirmemizi icap ettirir.

Bu aynı zamanda bizim, Rönesansın hümanist retorisyenlerini ve onların Descartes ve Bacon'ın mekanistik bilimine tepkilerini ayrıntılarıyla ele almamızı da gerektirir. Vico'nun katkısının – daha sonra Kenneth Burke tarafından işlenmiştir – eğer retoriğin gerçeklik ve doğrunun dile yansıdığı, dil aracılığıyla yansıtıldığı yolundaki poetik-metaforik bakış olduğuna kani isek, burada çok büyük önemi vardır. Vico'nun ana tezi, bilginin dil'siz imkânsız olduğudur; çünkü biz tecrübe edilebilir dünyayı dil aracılığıyla yansıtırız. İnsani gerçekliği metafor (Vico'nun **ingenium** diye adlandırdığı şey) vasıtasıyla yaratırız ve bu retorik süreçte her algılama gerçekliği belirli bir tarzda görme ve gerçekliğe doğru belirli bir tarzda eylemde bulunma argümanına dönüşür.

Sosyal teorinin postmodern, retorik dökonstrüksiyonunun bir entellektüel doğrulaması aynı zamanda Thomas Kuhn'un, bilimin kendisinin bilgi-

nin saf, çoğalan kutsal birikim süreci değil, daha çok, paradigmalar diye adlandırdığı kavramsal sistemlerin kılavuzluk ettiği bir kişiler ve okullar **cemaâti** olduğu fikrini yeniden inşa etmek zorunda kalacaktır. Kuhn, retorisyenlere, bilimin retorik karakterini ortaya çıkarmalarını sağlayan iki iddia geliştirdi: birincisi, paradigmaların, delil sayılacak şeyi ve delilin açıkladığı şeyi sınırlayan önvarsayımlar takımı oldukları iddiası ve ikincisi, bilimsel keşfe, kendisine meydan okuyacak bir başkası doğuncaya ve pratisyenleri paradigmalarını değiştirinceye kadar mevcut paradigmanın kılavuzluk ettiği iddiasıdır.

Bunun kullanımı retorik teorisyenlerinin çeşitli argümanlar geliştirmesine zemin hazırladı. Birincileyin, bazı düşünürler, paradigmanın tatbikinin bir sosyal ve politik kontrol pratiği olduğunu göstererek Kuhn'un düşüncelerini genişlettiler. Diğerleri, bilimsel araştırmayı, teorilerin kendileri, yalnızca retorik ikna yoluyla cazip hale gelebilen lingüistik inşalar olduklarından – eğer bunalım dönemlerinde benimseniyorlarsa ('paradigma değişiklikleri') – retorik araştırma olarak kavramlaştırdılar. Başka bazı düşünürler, bilme eyleminin kendisinin poetik ve politik olduğunu – yani retorik birşey olduğunu – öne sürdü (Weimer 1997). Yine bazı düşünürler şunu öne sürdüler: matematiksel ısbatlama ve mantıksal akıl yürütme gibi en kesin teori süreçlerini bile konsensus/mutabakat belirliyor ise, o zaman bütün teoriler, retorik olarak metateorize edilmeye yeteneklidirler, demektir (bakınız Brown 1989b, ss.123-42; Cherwitz 1977; Immersheim and Kaplan 1974; Perelman and Olbrechts-Tyteca 1969; Weimer 1977; Volin 1960).

Sosyoloji alanında etiketleme (labelling) teorisinin, etnometodolojinin ve bilgi sosyolojisinin doğuşu aynı temayla sonuçlandı. Onların mütekabil bakış açılarından, herhangi bir meselenin olguları olarak görmemiz gereken şey, kendi başlarına olayların sonuçları değildir. Aksine, etiketlerin veya yöntemlerin bir önyapısı (forestructure), sapma, intihar ve vs. olarak görülen şeyler konusunda anlaşmayla sonuçlanacak bir müzakere için sosyal olarak kullanılır. Collins (1985), Knorr-Cetina ve Mulkay (1983) veya Latour ve Woolgar (1979) gibi bilgi sosyologlarına göre bu, bilimsel laboratuvarın etnografik araştırmanın bir başka sitesine – bilimin normalliklerini ve sapmalarını, doğrularını ve yanlışlarını üreten sosyal süreci kaydeden mekân – dönüşmesi demektir (Bakınız, Gergen 1987).

Bu gelişmelerin tamamı, antik retorik alanını yeniden ele alan söylem değişmelerindeki gelişmeleri resmetmektedir. Dil ve çok daha genel olarak iletişim eylemi, günümüzde, düşüncenin temel şartı olarak görülmektedir. Aynı şekilde, "Metin" fikri, artık yazılı metinle sınırlı tutulmamaktadır. Tecrübeyle veya (çok daha güçlü bir ifade kullanmak gerekirse) herhangi bir yaşanmış ve tasarlanmış tecrübe ile ilgili herhangi bir önerme, hem kültü-

rün derinliklerine gömülü hem de tarihsel konumlu bir söylem pratiğidir. Metin bir matematiksel model veya bir arşiv kaydı, bir roman veya mit, bir ritüel veya bir kamu programı olabilir. Gerçekten de, kültürün bizatihi kendisi bir "metinler takımı" olarak görülmektedir (Geertz 1973, s. 452; Klein, yayınlanacak). Mukabil olarak, anlam bir metinde özerk şekilde ikamet etmez; aksine, diğer metinlerle ve kontekstlerle bir diyalog ilişkisi dahilinde tecrübeyi metne dönüştürme süreciyle yaratılır (Todorov 1984, s.48). Böylece metin, bir metinlerarası şebekeye, "diğer metinlerin, normların ve değerlerin karşı karşıya geldiği ve birbirini etkilediği bir mekâna, bir kavşak türüne" dönüşür (Iser 1987, s. 219). Bir sonuç olarak, tek imtiyazlı anlam yoktur; çok sayıda anlam ve çok sayıda söyleyiş vardır. Bu durumda biz zarureten, bütünüyle metinsel problemlere ve üretime angajeyiz demektir. "Metinler artık İngilizce Bölümleri'nin biricik ilgi alanı, kurgu materyali durumundaki hikâye ediciler, edebiyat eleştirmenlerinin meşgalesi durumundaki görüş noktası değildirler" (Klein, yayınlanacak). Bunun yerine, artık toplum metne ve sosyolojik teori, hatırı sayılır ölçüde güçlü yaratıcı bir sese dönüşmektedir.

Buna göre, bir sosyal teorik metnin söylediği şey pekâlâ, metin karşısında okuyucu tarfından takınılan eğilimlerin ürünü olmaktan çok, kendi "içkin" özelliklerinin ürünü olmayabilir (Klein, yayınlanacak; Suleiman and Grossman 1980). Bu yüzden, teorik bakımdan bir metin, düşüncelerini rahatça ifade edebilen okuyucular sözkonusu olduğu için farklı birçok yoruma açıktır. Dökonstrüksiyonist tarzda çalışan yazarlar bu düşünme çizgisini sınırlarına kadar ileri götürmüşlerdir. Derrida (1974), de Man (1973) ve diğerlerinin öne sürdükleri üzere, yazı ve genişletildiğinde sosyolojik teori mimetik (taklitçi, çev.) değildir. Yazma, kendisinden bağımsız bir dünyayı tasvir edemez. Eleştirel veya ifşa edici yazma kendi kendisine gönderme yapar ve ona kendi yapısına ait kurallar yön verir (Gergen 1987). Bu yüzden bilimde "keşif" bir tasvir edici, bir tanımlayıcı ad (appellation) değil, saygı ve ünvan belirten bir addır; o aynı zamanda, postmodernistlerin dökonstrüksiyona tâbi tuttukları gerçeklik projeksiyonuyla ilgili pratikleri gizlediği için ideolojiktir de.

Sosyal Gerçekliğin Retorik İnşası

Tekstüalist yaklaşım aynı zamanda benlerin (selves) ve toplumların retorik pratiklerle nasıl inşa edildiklerini ve kurgularının nasıl tahrifata uğradığını da aydınlatır. Buna göre, anlamlı kişisel veya kollektif gerçekliğin yaratılması, vakıaların içinde olaylara ve tecrübeye dönüştürüldüğü sembol yapı-

larının öznelerası kullanımını da içerir. İnsanlar kendilerine, doğru olması gereken şeyin belirli boyutlarının sabitleştirilerek netleştirilmesi veya dışarıda tutulmasını sağlayacak bir kategoriler repertuarı tesis ederler. Bu boyutlar farkındalık önplanına yerleştirilir, varoluşun getirilmemiş arkabaçesinde dile getirilmiş veya bilinçli tecrübeye dönüşürler. Bu süreçten doğan bilgi, hikâye edici bir biçim alır (Brown 1990; Gremias 1987, Bölüm 6). Mütekabil olarak, ardışık bir geçmiş, şimdi ve gelecek düzeni algılama tecrübesinin yapılaşmasını, hafızanın organize edilmesini, olayların, kimliklerin inşasını ve onların ifade ettiği yaşantıları mümkün kılar (Bruner 1987, s. 15). Retorik olarak inşa edilen bu hikâye edici birim, özellikle sembolik konumlarda veya yaşantı-dünyalarında insanlara kimlik modelleri sağlar. O aynı zamanda insanlara, reel olanla illüzyon olanı, izin verilebilir olanla yasak olanı, dile getirmeksizin olagelen şeyle söylenmemesi gereken şeyi ayırdetmelerinde kılavuzluk eder. "Bir dünya görüşünün inşası bu yüzden, yaratıcı insan aktörün retorik eylemiyle gerçekleşir; o, insanî cemaâtin zaman içindeki pratik başarısıdır" (Brulle 1988, s. 4).

Bu şekilde bir dünya inşa edilirken, diğer dünyalar ipotek altına alınır. Varoluş (potansiyel varoluş) fiilî tecrübeden daima daha fazla birşey olduğu için, her durumda bir "ilave gerçeklik" vardır. Dahası, Laurence Sterne'in **Tristram Shandy**'sinde gösterildiği üzere, aynı zamanda daima bir "gösterilenin artısı" vardır; çünkü, bildiğimizden daha fazla şeyi tecrübe ederiz ve zımnen dile getirdiğimizden daha fazlasını biliriz. Bu yüzden, düşünülmemiş, gösterilmiş bulunan dünya daima, onun formel bilgi halinde kodlanmış bulunan versiyonu her ne olursa olsun, bu versiyondan daha fazla birşeydir. Arazi (coğrafya, çev.) daima haritalarından daha büyüktür ve biz onu bilinen bir tarzda haritalaştırırken araziyi tecrübe etmenin alternatif yollarına ilişkin bilincimizi daraltırız. İnsani hayat da böyledir: bir kültürde katatonik katılaşma olarak haritası çıkarılan şey bir başka kültürde ilâhî bir vecit olarak görülebilir: herbiri, onların dünyasını bu tarzda adlandıranlar için eşit ölçüde gerçektir (Foucault, 1973).

Tecrübe kategoriler aracığıyla dile gelirken, söylem pratikleri farklılıklara ve ayırımlara başvururlar: normal ve anormal olanı tanımlarlar ve böylece egemenlik biçimlerini ifade ederek yasalaştırırlar. O nedenle, tanımlama ve dışarıda bırakma süreci yalnızca söylemin mantıksal özellikleri değildirler; onlar aynı zamanda anlaşılabilirliğin, sosyalleşmenin, sosyal düzenin ve sosyal kontrolün önşartlarıdırlar da. Bir öznelererası grup içinde gerçekliği karşılıklı anlaşılabilir kılmak, gerçekliğin bir versiyonu durumundaki sembolik olarak kılavuzluk edilmiş sosyal davranışı düzenlemek, rakipleri pahasına meşrulaştırılmış olmalıdır. Robert Brulle (1988)'un ele almış bulunduğu gibi, bu tür bir meşrulaştırma, bir kapatma

operasyonudur. Yani, o, daha başka imalar arayışının değerini düşürür ve karşıt sesleri marjinalleştiren veya susturan sosyal cezalar vasıtasıyla yerleşik yorumları korur. Bu yüzden meşrulaştırma, retorik bir başarıdır (Brinton 1985, s.281; Brulle 1988, s. 4; Stanley 1978, s. 131). Foucault'nun (1970,1972) ifadesiyle, o, bir "hakikat rejimi", toplumun kendisine göre yaşadığı bir metatahkiye tesis eder.

Ortodoks politik teoriler, sosyal düzeni insan doğasının doğurduğunu savunurlar; sözün gelişi Hobbes'a göre hayvani insan doğası, bir Leviathan devleti zorunlu kılmıştır. Bununla birlikte, hem devletleri hem de kişileri söylem pratikleri vasıtasıyla birarada oluşmuş şeyler olarak anlamak yararlıdır. Farklı egemen söylem pratikleri farklı kollektif zihin ve eylem alışkanlıklarını yansıtırlar. Pierre Bourdieu (1977,s, 73)'nun kullanımıyla **habitus**, pratikleri ve temsilleri doğurarak yapıya kavuşturan kemikleşmiş, nakledilebilir temayüller sistemidir. **Habitus**, insanlar değişen durumlara tepkide bulunurlarken, onların irticali tutumlarına (improvisation) kılavuzluk eder. Eylemlerin ve açıklamaların rutinleşmesine yardım ederek **habitus**, pratiğin ve gerçekliğin anlamlarına ilişkin bir mutabakata dayanan objektiviteyle teçhiz edilmiş bir sağduyu dünyasını kesinleştirir (Brulle 1988, s. 4). Bu paylaşılmış onto-operasyonel varsayımlar anlaşılabilirlikle tahmin edilebilirliği mümkün hale getirir ve dolayısıyla belirli bir grubun eylemlerinin koordine edilmesini gerektirir ve bu koordinasyona imkân hazırlar.

Buna mukabil, bu tür rutin koordine edilmiş eylemlerden kurumlar, sosyal yapılar ve ontolojik varsayımlar doğar. Zamansal olarak istikrarlı bir kalıba sokularak koordine edilmiş eylemler – yani kurumlar – işleyişlerinin bütünüyle üyelerinin amaçlarına göre anlaşılamaması anlamında "yeni ortaya çıkan özellikler"i somut hale getirebilirler. Ayrıca, üyeler için bu tür kurumlar, içlerinde yaşayan aktörlerin iradelerinden bağımsız, kendilerine özgü bir hayatları bulunduğu düşünülen ikonlar ve insanî yapılar haline gelebilirler. Ancak bu tür kurumlar, bilme/kavrama yapıları ve diğer kollektif fenomenler, kendilerini oluşturan aktörlerin retorik düşünüş sistemleri ve söylem pratikleri dışında anlaşılamazlar ve yalnızca bu düşünüş sistemleri ve söylem pratikleri aracılığıyla anlaşılabilirler (Brubaker 1985).

Kaydettiğimiz gibi, kapatma ve meşrulaştırma aynı zamanda alternatif gerçekliklerin baskı altına alınmasını gerektirir. Ortodoksinin kurumlaşması bu yüzden hetorodoksiler – hakikat rejimi dışında ikamet eden tabi kılınmış söylemler – yaratır. Foucault bu söylemleri, "amaçlarına göre eksik veya yeterince işlenmemiş bilgi olarak diskalifiye edilmiş bir yekpare bilgi takımı; gerekli bilme/kavrama seviyesinin veya bilimsellik seviyesinin altında, hiyerarşinin aşağı basamaklarında ikamet eden naif bilgi" olarak ka-

rakterize eder (Foucault 1980, s. 82; bakınız Kristeva 1973). Modern Batı toplumlarında bu tür alternatif gerçeklikler, egemen bilimsel **habitusun** gerçekliğinden farklıdırlar ve bu gerçeklikten sapma oluştururlar. Bu tür alternatif gerçeklikler arasında rüya alanı, cinsel hikmet (carnal visdom), mistik tecrübe, kadınca sezgi, orjinal (primal) düşünce, estetik kavrayış, el zekası, sokak becerileri (street smart), alt-sınıf kültürü, töreler, uyuşturarak tedavi etme tarzları (dopeways), eski kurt masalları, lütuf ve kıymet bilme biçimleri yeralırlar.

Bu alternatif gerçeklikler, inşa edildikleri söylem pratikleri marjinalleştirilerek gayrimeşru hale getirilirler. Bu tür pratikler gayrıresmî, kurumdışı ve "sahne gerisi" pratikleri, işlenmiş koddan çok "baskı altına alınmış" kodla dile getirilen pratiklere dönüştürürler (bakınız Bernstein 1971; Brown 1987; Goffman 1959, Bölüm 1). Bu söylemler, egemen **habitusun** bakış açısından lingüstik olarak doğarlar. Onların gayrimeşrulaştırılması aynı zamanda kullanıcılarının hayat dünyalarını da gayrımeşrulaştırır. Resmi söylem, kurumsal ilişkilere faydalı şekilde yatırılabilen sembolik kapitali sağlayan biricik söyleme dönüşür. Bu, marjinalleşmiş söylemin konuşucularının gücünü ve özerkliğini sınırlar ve eğer kollektif kurumsal hayata tam üyeler olarak iştirak etmeleri gerekiyorsa onları egemen gerçeklik tanımını ve onun hakikat rejimini kabul etmeye zorlar. Gerçekten de itaat ve tam üyelik pratik olarak, egemen konuşma tarzının yeterli düzeyde icrasıyla dile getirilir.

Bu yüzden egemenlik ilişkileri pratik içinde üretilir ve üyeler için Doğa, Gelenek, Tarih veya Akıl ve Tanrı tarafından verilmiş kendilikler/şeyler olarak şeyleştirilir. Yaratıcı aktörden şeyleşmiş yapıya uzanan bu hareket, sosyal metnin kendi retorik inşaları olduğunu toplumsal üyelerden gizleyen çeşitli ikna edici stratejileriyle yasalaştırılır. Toplum, kültürel bir yapıdan çok doğal bir olgu olarak görülmeye başlanır. Şeyleştirme bu yüzden, yaratılmış olmak yerine doğal sayılan egemenlik ve otorite ilişkilerine imkân hazırlar; o bu yolla uyumu ve sosyal düzenin sürekli yeniden üretimini kolaylaştırır. Bu doğallık atfediş aktörleri varoldukları gibi kabullenmeye sürükler. O, üyeleri için, "gerçekleşmiş ahlâk" haline gelir (Bourdieu 1977, ss. 163-64).

Toplumun bir ahlâkî kendilikler olarak ortaya çıkışı bireyleri, suçluluk duygusundan ve dışarıda tutulmaktan kaçınarak benlik-imajlarını sürdürmeleri için tasarladıkları eylemlere sürükler. Bu yüzden gündelik etkileşimler, huzursuzluktan kurtulmayı amaçlayan kibar mübadelelerdir. Sosyal yapı ve kişilerin ahlâkî itibarları geçici olarak yıkıldığında, bu hasar, mazeretler ve aklamalarla tamir edilir (Gamson 1985; Goffman 1959; Lyman and Scott 1970; Schudson and Crellanin 1984). Gündelik hayat içinde der

bize Goffman, "sosyal hayatın garip potansiyelleriyle başa çıkmak" için "durumun tanımını sürdürmekle" meşgulüzdür (1974, s. 14). Başka bir söyleyişle sosyal düzen "başkalarının" "bazı olayları, duyulara doğrudan açık bulunmayan birşeyin geleneksel veya doğal işaretleri olarak kabul etmeye zorlanmalarını" gerektirir (Goffman 1959, s. 2). O nedenle, gündelik etkileşimlerin gerçekleşen ahlâkı rizkli, zor ve bazan hayal edilemez bir görevi hakim kılmak için başarılı meydan okumalarda bulunur. Bu yollarla hem sosyal yapı hem de kişisel kimlik retorik olarak gerçekleştirilir.

Postmodernizm, Sosyolojik Teori ve Politik Cemaat

Postmodernizmin retorik, tekstüalist perspektifi ile ideolojik olmayan, özgürleştirici söylemin **telosu** arasındaki ilişki nedir? Postmodernist proje aynı zamanda daha refleksif ve daha aydınlanmış bir siyasete katkıda bulunabilir mi? Demokratik yurttaşlar cemaâti için gerekli daha yeterli bir program, karmaşık sistemlerin idaresinde yeterlilik, kendi kendini anlama ve hayat dünyasındaki anlamla birleştirmelidir. Yani o, kendi kendimizle ilgili varoluşsal tecrübemizde anlam ve değerle teçhiz ederken, bizi, politikalarımızı kollektif bekamızı garantilemek üzere rasyonel tarzda idare etmeye muktedir kılmalıdır. O nedenle bu tür bir söylem, yalnızca bilim ve teknik düzeyinde değil, aynı zamanda etik ve siyaset düzeyinde de yeterli olmalıdır. Biz geleneksel hümanizmi ve geleneksel bilimi dökonstrüksiyona tabi tuttuktan sonra bile bu meydan okumalarla karşı karşıya kalırız. Fakat ne türden entellektüel kaynaklarla ve hangi disipliner stratejilerle? Karşı karşıya kalmamız muhtemel ilave problemler nelerdir? Bu problemler nasıl belirlenebilir ve ele alınabilirler? Analitik ve varoluşsal doğrular bir söylem içinde yeralacak şekilde nasıl biraraya getirilebilirler? Kendimizi araştırma metinlerimize nasıl yerleştirebiliriz?

Retorik inşalar (yapılar, çev.) olarak bilimsel ve sosyal gerçeklikler metaforu, bu tür soruları ele almakta bize yardım eder. İlkin, bu bize, hem bireyler üzerinde eylemde bulunan objektif kendilikler olarak sosyal yapılar görüşünü hem de bilinçli niyetler (yönelimler, çev.) dışında kendi dünyalarını icadeden sübjektif aktörler görüşünü terketme imkânı sağlar. Bunun yerine hem yapı hem de bilinç, gündelik iletişim eylemi içinde ortaya çıkan, doğa ve gerçekliğin anlamı uğruna girişilen retorik (poetik ve politik) mücadelelerin ürünü durumundaki pratik ve tarihsel olarak gerçekleştirilmiş şeyler olarak görülür.

Bu söyleme ilişkin bakışta dil gündelik hayatın doğal bir olgusu değildir veya bir üretim güçleri ve ilişkilerinin yan ürünü değildir sadece. Bunun yerine dil bir sosyal "ahit"i dile getirir ve mümkün kılar. Saussure'ün öne sürdüğü gibi bu ahit,

> dilin, kendi kendine onu asla yaratamayan veya dönüştüremeyen bireyin dışındaki sosyal yanıdır; dil, yalnızca cemaâtin üyelerince gösterilen bir sosyal kontrat türü sonucu varolur. Cemaat zorunludur ...; kendi başına birey tek bir değeri bile sabitleştiremez (1965, ss.14, 113, 109). "A" kelimesini dile getirdiğim her durumda onun özünü (substance) yenilerim (1965, s. 109).

Tersine, söylem için doğru olan şey, aynı zamanda kişiler için de doğrudur. Bireyler, söylem pratiklerinin yetkilerini aldıkları mevki oldukları için, insan aktörlerin ontolojik statüsü retorik bilincin ve pratiğin ana şartıdır. Bu yüzden, sosyolojik teori için gerekli eleştirel retoriğin diyalektik olarak birbiriyle ilişkili şu iki şartı yerine getireceği anlaşılıyor: birincisi, dil ve retorik kendilerinin, toplumun ve bilginin oluşturucu şartıdırlar; ikincisi insanî aktörler dilin ve dolayısıyla insanî bilginin şartını oluştururlar (Gergen 1987).

Bu tür bir tarzla, mutlak yapı ve aktör veya altyapı ve üstyapı dikatomileri, tekstüel yasalaşma (enactment) olarak toplum metaforu içinde ortadan kaldırılabilecektir. Yapı (dil) icra (konuşma) için hem bir sınırlama hem de bir kaynaktır. Retorik yaklaşımın semiyotik anı yapıyla derinden ilişkilidir; hermeneutik anı anlamla eylemi ele alır. Heriki boyut – bir taraftan sentaks (syntactics) ve gramer (grammatics), diğer taraftan semantik (semantics) ve pragmatik (pragmatics) – da retorik veya tekstüalist metaforda içerilir ve mantıksal olarak oluşturulur.Bu metafor dilsel terimler dahilinde, Durkheim'ın sınırlayıcı yapılar anlayışını, Marx'ın mübadele sisteminin değerlerin kaynağı olduğu fikriyle birleştirir (Lemert 199). Fakat o aynı zamanda, Mead ve Garfinkel'ın iletişime dayalı etkileşim içinde inşa edilen bir varoluş biçimi olarak sosyal gerçeklik anlayışlarını da içine alır.

İlaveten, pozitivizmin veya sübjektif hermeneutiğin aksine bu söyleme dayalı yaklaşım eleştirel ve refleksiftir. O kültürel temsilleri ve özellikle de sosyolojik teoriyi, üyelerin kendilerine ait sosyal metinleri ürettikleri **logoi** sağlayan şeyler olarak görür. Bu yüzden retorik modelindeki sosyal teori ahlâki ve politik görevlerini açıkça kabul eder. Yani o, toplum **hakkındaki** söylemini ve üyelerin toplumla ilgili temsillerini somutlaştırır ve toplum **içinde** ilave bir söylem doğurur. Dolayısıyla o sosyolojiyi, ortak hayatımızla ilgili değerle-sırılsıklam yurttaş konuşması olarak görür.

Bir kuşkucu hermeneutiği tamamladıktan sonra, yapılması gereken çok şey vardır yine de. Richard McKeon'in hatırlattığı üzere retorik bize "kendileriyle zamanımızın özelliklerini ve problemlerini belirleyeceği-

miz, şartlarımızın iyileştirilmesi ... için eylemlerimize kılavuzluk edecek sanatı şekillendireceğimiz araçlar sağlar." Retorik bizi, "karşı karşıya kaldığımız problemlerle çok daha yakından ilişkili, araştırma ve eylem süreçlerine çok daha elverişli yeni alanlar oluşturmaya muktedir kılar" (McKeon 1971, ss. 52, 57).

Söyleme dayalı yaklaşım aynı zamanda hem tahrif eden disiplinler nosyonunu hem de bu disiplinler içindeki pozitivist ve hermeneutik dikatomileri terkeder. O bunun yerine bizi argümantasyon tarzlarını farklı farklı dilimlere ayırmaya ve "teori inşasını" farklı retorik stratejiler kullanımının bizatihi kendisi olarak anlamaya muktedir kılar. Bu tür bir yaklaşım, bütün sosyolojik teori formlarının önvarsayımlarına ve metamantıklarına dikkat çeker ve dolayısıyla değerleri önplana çıkarır. Keşif ve yargıda bulunma aygıtları veya icat ve meşrulaştırma aygıtları gayet tabii retorik terimlerdir; retorik toplum metaforu dahilinde onlar, düşünülmüş yurttaş yargısı için gerekli söylemler olan genel sosyal teoriler geliştirmek amacıyla kullanılabilirler.

Pozitivizmin antiretorik retoriğini terkederek söyleme dayalı yaklaşım, sosyal düşüncenin ahlâkî ve politik pratik olarak antik fonksiyonunu yeniden ele geçirir. Sosyal teoriyi bu yeni eleştirel retorik bakış içinde inşa ederek yalnızca mantıksal önermelere ve empirik içeriklere dikkat kesilmekle kalmayız, aynı zamanda lingüistik yöntemlere ve varoluşsal fonksiyonlara da kulak veririz. Böylece sosyal teorinin lingüistik boyutunu, sosyal hayatın doğruluğunun veya yanlışlığının temel bir parçası olarak görürüz. Bu iki nedenle böyledir. Birincisi, doğruluk ve geçerliliğin bizatihi kendileri retorik olarak inşa edilirler ve dolayısıyla yurttaşlık (civic) hayatımızın temel parçasıdırlar. İkincisi, retorik müdahaleler olarak sosyal bilim teorileri varoluşla ilgili doğrular kadar önerme kabilinden doğruları da aktarırlar. Sosyolojik teoriler olgular veya anlamlarla ilgili doğruyu, incelik, kesinlik. tahmin edilebilirlik ve kavrama **telosuna** başvuruyu sağlar. Bununla birlikte, retorik açıdan baktığımızda bu tür doğrunun aynı zamanda eyleme zımnî bir çağrısı sözkonusudur. Onun varoluşla ilgili **telosu** kendi kendini-anlama, eleştiri ve özgürleşme (emancipation)'dir. İndirgemeciler, sosyolojik teorinin varoluşla ilgili bu boyutunu, onu, toplumun dışında ve üzerimize hiçbir ahlâkî talep yüklemeyen bir nesne olarak ele alarak susturmaya çalışırlar. Fakat sosyal teoriler varoluşla ilgili doğruları da taşırlar. Ve, önerme kabilinden doğruların aksine varoluşla ilgili doğrular yalnızca çapraz sorgulamaya tabi tutulacak doğrular değildirler. Bunun yerine o konuştuğunda, yöneldiği şey biz olduğumuz için, bizatihi kendimiz, "nesne" haline geliriz.

Referanslar

Bernstein, Basil. 1971. **Class, Codes, and Control**, London: Routledge and Kegan Paul.

Bourdieu, Pierre. 1977. **Outline of a Theory of Practice.**, Cambridge: Cambridge University Press.

Brinton, Alan. 1985. "On Viewing Knowledge as Rhetorical." **Central States Speech Journal** 36 (4): 270–81.

Brown, Richard Harvey. 1987. **Society as Text, Essays on Rhetoric, Reason, and Reality**, Chicago: University of Chicago Press.

Brown, Richard Harvey. 1989a (1977). **A Poetic for Sociology, Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences**, Chicago: University of Chicago Press.

Brown, Richard Harvey. 1989b. **Social Science as Civic Discourse. Essays on the Invention, Legitimation, and Uses of Social Theory**, Chicago: University of Chicago Press.

Brown, Richard Harvey. 1990. "Narrative in Scientific Knowledge and Civic Discourse." **Current Perspectives in Social Theory 11**: Baskıda.

Brubaker, Roger. 1985. "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Bourdieu." **Theory and Society 14** (6): 745–75).

Brulle, Robert J. 1988. "Power, Discourse, and Social Movements." Yayınlanmamış makale: Washington, DC. Department of Sociology, George Washington University.

Bruner, Jerome. 1987. "Life as Narrative." **Social Research 54** (1): 11–32.

Burke, Kenneth. 1964. **Perspectives by Incongruty**. Bloomington: Indiana University Press.

Cherwitz, Richard. 1977. "Rhetoric as a 'Way of Knowing': An Attentuation of the Epistemological Claims of the 'New Rhetoric'." **Southern Speech Communication Journal 42**: 207–19.

Collins, Harry M. 1985. **Changing Order**, Los Angeles: Sage.

de Man, Paul. 1973. "Semiology and Rhetoric." **Diacritics 3** (3): 27–33.

Derrida, Jacques. 1974. **Of Grammatology**, Baltimore: John Hopkins University Press.

de Saussure, Ferdinand. 1965. **Cours de Linguistique Generale**, Paris: Presses Universitaires de France.

Foucault, Michel. 1970. **The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences**, New York: Pantheon.

Foucault, Michel. 1972. **The Archeology of Knowledge**, translated by A. M. Sheridan. New York: Harper.

Foucault, Michel. 1973. **Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason**, translated by R. Howard. New York: Vintage.

Gamson, William A. 1985. "Goffman's Legacy to Political Sociology." **Theory and Society 14** (5): 605–22.

Geertz, Clifford. 1973. **The Interpretation of Cultures**, New York: Basic Books.

Gergen, Kenneth J. 1982. **Toward a Transformation of Social Knowledge**, New York: Springer-Verlag.

Gergen, Kenneth J. 1987. "The Checkmate of Rhetoric (But Can Our Reasons Become Caises)." Temple Üniversitesi'nin Retorikte Vakıa İncelemeleri Konferansına sunulmuş tebliğ. Philadelphia.

Goffman, Erving. 1959. **The Presentation of the Self in Everyday Life**, Garden City, NY: Doubleday.

Goffman, Erving. 1974. **Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience**, New York : Harper.

Gremias, Algirdas Julien. 1987. **On Meaning: Selected Writings in Semiotics Theory**, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Immersheim, Allen W. and Hovard, M. Kaplan. 1974. "Organizational Change as a Paradigm Shift: The Case of Health Care Delivery." Amerikan Sosyoloji Cemiyeti'ne sunulmuş bildiri, Montreal.

Iser, Wolfgang. 1987. "Representation: A Performative Act", **The Aims of Representation: Subject/Text/History**, edited by Murray-Kreiger. ss.217-32. New York: Columbia University Press.

Klein, Julie. Yayınlanacak. "Text/Context: A Rhetoric of Integration in the Human Sciences", **Writing the Social Text: Poetics and Politics in Social Science Discourse**, edited by Richard Harvey Brown.

Knor-Cetina, Karin D. and Michael Mulkay. 1983. **Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science**, London: Sage.

Kristeva, Julia. 1973. "The Sysetm and Speaking Subject." **The Times Literary Supplement**, October 12 (3, 736) : 1349–50.

Kuhn, Thomas. 1972. **The Structure of Scientific Revolutions**, Chicago: University Of Chicago Press.

Latour, Bruno and Woolgar, Steve.. 1979. **Laboratory Life**, Princeton: Princeton University Press.

Lemert, Charles. 1990. "Social Theory? Theoretical Play after Difference." **Postmodernism and Social Theory**, edited by Steven Seidman and David Wagner. Oxford: Basil Blackwell.

Lyman, Stanford M. and Marvin, B. Scott. 1970. "Acoounts." **Sociology of Absurd**, New York: Appleton– Century–Crofts.

McKeon, Richard. 1971. "The Uses of Rhetoric in a Technological Age: Architectonic Productive Arts" **The Prospect of Rhetoric**, edited by Lloyd F. Bitzer and Edwin Black, Englewood Cliffs, NJ : Pnentice-Hall.

Perelman, Chaim and Lucie Olbrechts-Tyteca. 1969. **The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation**, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Rorty, Richard. 1979. **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton: Princeton University Press.

Schudson, Michael 1984. "Embarrasment and Erving Goffman's Idea of Human Nature", **Theory and Society 13** (5): 633–48.

Shapiro, Michael J. 1988. **The Politics of Representation: Writing Practices in Biography, Photography, and Policy Analysis**, Madison: University of Wisconsin Press.

Stanley, Manfred. 1978. **The Technological Conscience. Survival and Dignity in Age of Expertise**, Chicago: University of Chicago Press.

Sterne, Laurance. 1940. **The Life and Opinions of Tristram Shandy**, New York: Odyssey.

Suleiman, Susan R. and Inge Crossman, eds. 1980. **The Reader in the Text: Essays on Auidiance and Interpretation**, Princeton: Princeton University Press.

Todorov, Tzvetan. 1984. **Mikhail Bakhtin: The Dialogal Principle**, translated by Wead Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vico, Giambattista. 1972.(1744). **The New Science of Giambattista Vico**, translated by Thomas Goddard and Max Harold Frish. Ithaca: Cornell University Press.

Weimer, Walter b. 1977. "Sciences as a Rhetorical Transaction : Toward a Non-justificational Conception of Rhetoric", **Philosophy and Rhetoric**, 10 1–29.

Wolin, Sheldon. 1960. **Politics and Vision: Continuty and Innovation in Western Political Thought**, Boston: Little, Brown.

İndeks

Paradigma'nın Gündemindekiler

Hans Georg Gadamer, Hakikat ve Yöntem
Giambattista Vico, Yeni Bilim.
Kant, Saf Aklın Eleştirisi
Richard Rorty, Felsefe ve Doğanın Aynası
P. Tillich, Ahlâk ve Ötesi
Edmund Burke, "Güzel" ve "Yüce" İdelerimizin Orijini Üzerine Felsefî Bir Araştırma
Longinos, Yüce Üzerine
Anthony Giddens, Sosyal Teorinin Merkezî Problemleri
Anthony Giddens, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
Paul Hühnerfeld, Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman.
F. E. Peters, Grek Felsefesi Terimleri Sözlüğü
M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Richard Bernstein, Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesinde: Bilim, Hermeneutik ve *Praxis*
P. L. Berger - T. Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası/ Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi
K. M. Wheeler, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon
Robert, A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
W. J. Wainwright, Din Felsefesine Giriş
S. Priest, Zihin Felsefesine Giriş
A. Altınörs(der), Dil Felsefesine Giriş
P. Ricœur, Bir Başkası Olarak İnsanın Kendisi